BAZELE EPISTEMICE ALE COMUNICĂRII

Dumitru Borțun
Bazele epistemice ale comunicării

TRITONIC
Str. Coacăzelor nr. 5, București
e-mail: editura@tritonic.ro
www.tritonic.ro

EDITAT CU SPRIJINUL MINISTERULUI EDUCAȚIEI NAȚIONALE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
BORȚUN, DUMITRU
Bazele epistemice ale comunicării / Dumitru Borțun
Tritonic, 2013
ISBN: 978-606-8571-07-2

Coperta: ALEXANDRA BARDAN
Redactor: BOGDAN HRIB
Tehnoredactor: DAN MUȘA
Comanda nr. 63 / decembrie 2013
Bun de tipar: decembrie 2013
Tipărit în România

Titaj: 500 exemplare
Preț: 25 lei

Dumitru Borţun

BAZELE EPISTEMICE ALE COMUNICĂRII

Ediţia a II-a, revăzută şi adăugită



STUDENȚILOR MEI,
care s-au dovedit parteneri ideali
în procesul de "cunoaștere-comunicare".

Cuprins

CUVÂNT ÎNAINTE

Matricea acestei cărți este cursul pe care îl predau, începând din 1992, la Facultatea de Comunicare și Relații Publice din cadrul Școlii Naționale de Studii Politice și Administrative – SNSPA. Până în 1998, el s-a numit chiar așa: *Bazele epistemice ale comunicării*. De-a lungul celor două decenii care au trecut de atunci, cursul a cunoscut mai multe îmbunătățiri de ordin didactic, dar și o serie de augumentări ale conținutului, inclusiv adăugarea unor capitole.

Așa s-a întâmplat, de pildă, în 1998, când am descoperit la Biblioteca Metropolitană din New York studiul lui Fred Casmir și al Noblezei Asuncion Lande, "Intercultural Communication Revisited"; atunci am introdus capitolul despre condițiile de posibilitate ale comunicării interculturale. Teoria lui Casmir despre "a treia cultură" îmi oferea un nesperat argument în favoarea optimismului comunicațional; până atunci trăisem sub povara ideii că viziunea mea despre comunicarea interculturală era pesimistă și nu eram sigur că merită să fie transmisă unor oameni care se pregătesc să devină specialiști în... comunicarea socială. Acești oameni trebuie să conștientizeze, fără îndoială, obstacolele în calea comunicării eficace, dar nu-i putem lăsa să iasă din facultate fără nici o idee cu privire la surmontarea lor. Când semnalăm existența unor probleme, suntem datori să propunem sau, cel puțin, să sugerăm și soluții. Ori, până la întâlnirea cu Casmir, nu vedeam nicio soluție.

Tot în 1998 a luat ființă forma de învățământ universitar, cursuri de zi cu durata de 4 ani (până atunci existaseră doar cursurile postuniversitae de doi ani, formă în care s-a născut facultatea, denumită inițial Facultatea de Științe ale Comunicării). În toamna lui 1998 am introdus capitolul referitor la abordarea semiotică a comunicării, ceea ce a impus re-denumirea cursului: *Semiotică. Teorii ale limbajului*. Am considerat că acest capitol este absolut necesar pentru absolvenții de liceu care nu au absolvit o altă facultate. Deși le lipsesc multe cunoștințe despre istoria științei, absolvenții de liceu posedă, totuși, suficiente cunoștințe științifice pentru a înțelege teze și teorii epistemologice. În schimb, cunoștințele de ordin semiotic lipsesc din orizontul lor cultural; ele lipseseau cu desăvârșire din programele din învățământul liceal. Ori, în absența acestor cunoștințe de bază, este aproape imposibil să înțelegi de unde provine drama comunicării interculturale. Și cred că se poate spune: din zece situații de comunicare, în șase este vorba de comunicare interculturală!

De asemenea, am recurs de mai multe ori la re-formularea unor idei sau a unor pasaje întregi; ele au fost rezultatul relației directe cu studenții, la orele de curs și seminar. Unii dintre ei s-au dovedit parteneri ideali în procesul de "cunoaștere-comunicare", care cred că reprezintă adevăratul conținut al actului didactic în învățământul superior (despre acest proces vorbesc în finalul primului capitol).

Forma cea mai recentă a cursului se poate găsi în varianta publicată anul trecut de Editura Comunicare.ro, cu titlul *Semiotică. Teorii ale limbajului*. În marea lor majoritate, cititorii lui sunt studenți, masteranzi și doctoranzi. E vorba nu numai la studenții bucureșteni de la alte facultăți, care au un acces mai facil la oferta de publicații didactice, ci și studenții și masteranzii facultăților de profil din provincie, din universități de stat sau private, despre care

știu că au mari probleme cu accesul la literatura de specialitate. În prezent, sute de tineri din întreaga țară urmează forma de Învățământ cu Frecvență Redusă (IFR) organizată facultățile și secțiile de Comunicare. Ei au acces direct la materialele didactice editate de facultățile respective (inclusiv prin Internet), precum și la o comunicare on line cu cadrele didactice de la toate disciplinele (prin intermediul poștei electronice). Dar presupun că alte sute de studenți din facultățile de Comunicare existente în țară duc lipsă de cursuri tipărite. Acest lucru m-a determinat să transform cursul într-o carte, a cărei difuzare să depășească zidurile facultății în care lucrez. În plus, îmi place să cred că alte sute de tineri își doresc să devină studenți ai acestor facultăți. Această carte se adresează și lor. Ea le oferă ocazia de a percepe mai din timp frumusețile și dificultățile acestui fascinant domeniu al vieții sociale care este comunicarea.

AUTORUL

Decembrie 2013

INTRODUCERE

În *Omul recent*, H.-R. Patapievici afirmă că postmodernismul se bazează pe două postulate: unul care afirmă că *modernitatea s-a epuizat* și al doilea, care susține că *totul este simulacru din punct de vedere ontologic și că totul este relativ din punct de vedere epistemologic*. În paragraful [34] al acestei cărți (1), intitulat "Genealogia postmodernismului", autorul combate primul postulat, demonstrând că (A) Postmodernismul nu este decât o formă exacerbată de modernitate (1, pp. 117-119) și (B) Postmodernismul este un fenomen post-traumatic (*ibidem*, pp.119-121).

În viziunea lui H.-R. Patapievici, postmodernismul preia de la modernitate și continuă în mod direct (nedisimulat) două idei: (1) *Gott ist tot* și (2) *Orice cunoaștere este ceva construit (altfel spus, inventat)*, dar el preia și indirect, inversându-le, alte două idei moderne:

(3) *orice știință veritabilă trebuie să fie de ordin matematic* - idee care devine *toate științele sunt de tip istoric* (inclusiv științele naturii);

(4) *doar persoanele dotate cu interese și responsabilități au drepturi juridice*, care devine *obiectele naturale au drepturi juridice* (ceea ce ar exprima, în viziunea autorului, tendința postmodernilor de a reînsufleți natura, dar în absența lui Dumnezeu). În concluzie, "Orice discuție referitoare la postmodernism trebuie să plece de la

constatarea că acesta este un efect post-traumatic al modernității, bazat pe inversiunea câtorva din premisele ei epistemologice fundamentale și pe conservarea principiului ei ontologic fondator - nihilismul" (*idem*, pp. 121-122).

În ceea ce mă privește, cred că perceperea raportul dintre continuitate și discontinuitate în relația *modern-postmodern* ține mai mult de contextul analizei decât de argumente irevocabile și definitive. De pildă, s-ar putea ca atunci când comparăm această relație cu relația *premodern-modern* să constatăm că există mai multă continuitate în trecerea de la premodernitate la modernitate decât în trecerea de la modernitate la postmodernitate. În acest context comparativ, relația *modern-postmodern* apare mai mult discontinuă decât continuă, ieșind în prim plan mai mult rupturile decât preluările. Să mă explic.

Modernitatea poate fi abordată din două perspective diferite, din care poate primi două definiții opuse dar complementare, după cum demonstrează Alain Tourain (2). Pe de o parte, se poate spune, așa cum o face Tourain, că "modernitatea se definește prin ruptura unui cosmos care avea o finalitate, era creat de un Dumnezeu sau de principii supra-omenești, fiind organizat conform unor legi pe care rațiunea le poate descoperi și care a fost înlocuit, pe de o parte, de un 'mediu tehnic' creat, conform tezei clasice, de rațiunea științifică și, pe de altă parte, de conștiința unei interiorități a omului. Lumea premodernă era în același timp intenția lui Dumnezeu și o ordine eternă; în lumea modernă subiectivitatea se separă de obiectivitate, iar legile morale nu mai sunt legi naturale" (*ibidem*, p. 3).

Pe de altă parte, imaginea dominantă a modernității este cea a "unei lumi care se unifică și în care valorile universaliste, cele ale științei, precum și cele ale dreptului, se răspândesc alungând tenebrele ignoranței, ale superstiției și ale arbitrariului" (*idem*). Altfel spus, în această a doua paradigmă nu se poate gândi o societate

modernă care să nu fie “luminată”, care să nu creadă în universalitatea valorilor ei. Așadar, două abordări și două imagini complet diferite asupra modernității: una care scoate în evidență *tendința de localizare* și *de subiectivizare*, de de-construcție a subiecților în format mare; alta care evidențiază *tendința de universalizare* a istoriei și *de unificare* a genului uman sub auspiciile rațiunii și ale gândirii științifice.

În viziunea mea, ambele tendințe – contradictorii, dar complementare – au caracterizat modernitatea, însă în *măsuri diferite* și în *diferite segmente istorice* ale acesteia. După opinia mea, prima tendință evocată mai sus a ieșit triumfătoare abia la sfârșitul secolului XX, când a devenit empiric-observabilă; manifestările ei sunt considerate semne ale post-modernității. În schimb, cea de-a doua tendință a marcat în mod esențial primele secole ale modernității, care nu au făcut decât să re-definească miturile pre-moderne în termeni laici.

Modernitatea s-a născut o dată cu marile ideologii laice, percepute de obicei ca alternative la creștinism. Dar creștinismului, ca religie universalistă, nu i se putea contrapune decât tot o viziune universalistă și exhaustivă. Într-adevăr, ideologiile laice ofereau *o altă* imagine asupra lumii și a locului omului în ea, dar aveau **aceeași** pretenție de universalitate; tabloul propus de ele era la fel de exhaustiv și totalizator: el *explica* originile lumii și ale omului, *descria* evoluția acestora și *prescria* reguli de comportament pentru armonizarea omului cu lumea. În opinia mea, chiar și pozitivismul a funcționat ca o ideologie laică, în calitatea lui de concepție despre lume care a fetișizat știința modernă. În ultimă instanță, el nu a făcut altceva decât să-l înlocuiască pe *Dumnezeu* cu *Realitatea obiectivă* și să înlocuiască *Adevărul relevat* cu *Adevărul obiectiv*. Cred că pozitivismul a fost o religie cu semnul schimbat. Sunt numeroși autorii care au identificat în opera științifică a unor repre-

zentanți de vază ai pozitivismului "rămășițele" paradigmei creștine[1]. De exemplu, Vasile Macoviciuc, referindu-se la teza filosofului american Carls S. Peirce, conform căreia "cuvintele unei limbi sunt simboluri", scrie: "Se poate bănui în opțiunea lui Peirce un ideal religios dislocat și resemnificat în cadre scientiste" (3, p. 68).

Așadar, marile ideologii ale modernității au fost tot niște eschatologii – de această dată, laice (Patapievici le numește "teologii laice") -, fiind obligate să postuleze un *sens al istoriei* fără de care nu puteau oferi un *sens al vieții*. Totodată, ele s-au vrut "realizate", iar pentru trecerea lor în realitate au apelat la "subiecți în format mare", adevărați eroi ai istoriei universale. De aceea, Lyotard le numește "mari povești" (4, pp. 59-68). Toate aceste "povestiri de legitimare" conțin o ontologie, o gnoseologie și o etică; majoritatea conțin o "sociologie" și o "politologie", iar unele propun și o "pedagogie". Acest caracter exhaustiv le-a făcut să participe la procesul legitimării în aceeași manieră în care o făcuse creștinismul și cum o face tradiția, în "societățile închise" (Popper). Această manieră este numită de Lyotard "legitimare narativă". Așa cum înainte participarea la o tradiție era suficientă pentru a asigura recunoașterea socială, concretizată în sentimentul moral al "respectabilității", marile ideologii au permis continuarea legitimării *de-sus-în-jos*; dacă înainte legitimarea presupunea apelul la "cerul tradiției" (Habermas), acum se recurge la valorile de finalitate propuse de marile ideologii. Funcția fundamentală a "marilor povești" este armonizarea dintre tabloul lumii și viața omului, oferind un sens atât lumii și istoriei, cât și vieții umane. Prin acesta, ele satisfac câteva trebuințe fundamentale: de *tablou unitar al lumii*, de *securitate emoțională*, de *devoțiune* și de *sens al vieții*. Referindu-se la "toate sistemele elaborate", Erich Fromm scria: "Oricare ar fi conținutul lor, toate răspund la dubla nevoie a omului de a avea un sistem pe care să-și sprijine gândirea

și un obiect de devoțiune care să-l asigure cu privire la semnificația existenței sale și la situația sa în lume" (*ibidem*, p. 93).

Se poate spune că marile ideologii au funcționat, până de curând, ca *bolte simbolice* pentru comunitățile umane, pentru societăți întregi. Ele au preluat, astfel, ștafeta de la tradiție și de la creștinism, fiind principalele surse de recunoaștere și respectabilitate (inclusiv auto-recunoaștere și auto-respectabilitate).

Dar bolta simbolică are o funcție bivalentă: a) pe de o parte, ea oferă unei comunități repere identitare și asigură coerența conduitelor sociale; b) pe de altă parte, ea creează un "efect de seră" care întârzie adaptarea comunității la modificările intervenite în mediu. Dacă e să ne folosim de modelul analitic propus de Karl Popper (6), prin care explică apariția, evoluția și dispariția formațiunilor ideologice (numite generic "teorii"), funcția critică și argumentatvă a limbajului este principalul instrument al oamenilor cu ajutorul căruia ei selectează "teoriile" utile pentru adaptarea lor la mediul fizic și social, într-o manieră aproape darwiniană: "fără îndoială, există o bază genetică pentru folosirea argumentativă și critică a limbajului uman, ale cărei avantaje biologice sunt clare: această folosire ne permite să lăsăm teoriile să moară în locul nostru" (*ibidem*, p. 117). Așadar, putem spune că oamenii renunță la o boltă simbolică atunci când devine evident că ea nu le mai asigură adaptarea și, implicit, evoluția, când simt că "se sufocă" (vezi, de pildă, cazul prăbușirii ideologiei comuniste în fostele țări socialiste din Europa de Est). Uneori, tensiunea dintre comandamentele obiective ale dezvoltării și bolta simbolică în vigoare devine evidentă mai târziu; ea este prelucrată ideologic și pusă pe seama altor fenomene decât cele reale. În astfel de cazuri se nasc conflicte devastatoare, iar bolta simbolică se prăbușește în zgomotul asurzitor al războiului - vezi cazul Japoniei după "martiriul de la Hiroshima" (vezi 7, pp. 214-217) sau al Iugoslaviei în anii '90.

Sfârșitul "marilor povești de legitimare" se datorează, în ultimă instanță, unor evoluții prodogioase ale societăților capitaliste avansate. Societatea post-industrială, sau "neo-capitalismul", a abandonat modul de gestiune ierarhică, transformându-se într-o rețea de rețele, într-un "anti-sistem fondat pe autonomia agenților, pe muncă în echipă, pe flexibilitate și comunicare" (8). Această nouă formă de societate este descrisă de Pascal Michon astfel: "Micro-fizicile puterii și operațiile de de constituire a subiecților prin ei înșiși, articularea dintre discursuri și practicile de sine și de alții (...). În mod paralel, dezvoltarea tehnologiei de telecomunicație, a rețelelor de informare în timp real, interconexiunea planetei la scară globală, dar și la scară intemediară, dezvoltarea democrației reprezentată în mai multe țări ca înainte și, în fine, la scară locală, dezvoltarea gestiunii întreprinderilor prin ședințe, a circulației informației – toate aceste transformări au schimbat modurile de semnificare și felul în care societățile își produc propriul lor sens" (8, p. 15).

Noul mod de producere a sensului este ușor de descris cu ajutorul termenului de "mică poveste". Oamenii au, în continuare, nevoie de *poveste*, iar în absența "marilor povești" apelează la substituenți ai marilor ideologii, adică la înlocuirea teoriei cu genuri precum etnografia, relatarea jurnalistului, cartea umoristică de benzi desenate, filmul documentar și, mai ales, romanul. Un adevărat preot al "culturii postmetafizice" pe care o consideră "nu mai puțin posibilă decât una postreligioasă și la fel de dezirabilă", Richard Rorty (9) teoretizează "cotitura istoricistă" a cărei esență ar sta în înlocuirea Adevărului cu Libertatea. Adevărul devine o valoare privată, precum Credința la începutul secularizării societăților moderne, iar căutarea Adevărului – o problemă strict personală, precum căutarea lui Dumnezeu, adică o problemă de "autocreație" și de "perfecțiune privată". În spațiul public nu ne mai putem legitima prin recurs la Adevăr, căci astăzi a devenit evident că autocreația

și dreptatea, perfecțiunea privată și solidaritatea umană nu pot fi reunite într-o singură viziune: ”În nici un caz autocreația nu poate fi reunită cu dreptatea, la nivelul teoriei. Vocabularul autocreației este în mod necesar unul privat, neîmpărtășit, nepotrivit pentru argumentare. Vocabularul dreptății este în mod necesar unul public și împărtășit, un mediu pentru schimbul argumentativ” (9, p. 27).

M-am oprit asupra acestui punct de vedere nu atât pentru semnificația lui filosofică, cât pentru relevanța lui socială; faptul că Rorty a devenit peste noapte cel mai popular filosof american și unul dintre starurile *talk-show*-rilor de televiziune se explică prin coincidența dintre ideile sale și obsesia societății nord-americane pentru *Consens*. Orientarea societății “neo-capitaliste” dinspre Adevăr spre Consens este interpretată de Rorty ca o cotitură generală “îndreptată împotriva teoriei și spre narațiune”. De aceea, “romanul, filmul și programul TV au înlocuit treptat dar ferm, predica și tratatul ca principale vehicule ale schimbării morale și ale progresului” (*ibidem*, p. 30).

H.-R. Patapievici descrie această realitate ca pe o "realitate a vieții strict orizontale" și o explică prin dispariția dimensiunii "verticale" (*i.e.*, transcendente), ca urmare a alungării lui Dumnezeu, în calitatea sa de "ființă primă", din tabloul explicativ al lumii: "Dacă valorile sunt puse în lume de om, înseamnă că unicul lor criteriu de recunoaștere este schimbul inter-subiectiv, adică socializarea lor. Or, principiul socializării nu este altul decât echivalarea prin numitor comun: orice valoare schimbată este una deja echivalată. Echivalat înseamnă: evaluat, încadrat, egalizat, măsurat. Nu mai există 'propriu' și nici 'unic', orice valoare este radical echivalată cu toate celelalte și, ca atare, relativismul *tuturor* valorilor nu mai poat fi în nici un fel evitat. Într-o lume perfect orizontală, singura transcendență a valorilor echivalente este reclama, singurul argument este retorica, iar singura logică - persuasiunea. Dacă cineva ar mai

recurge, în această lume a valorilor *doar* inter-subiective și *infinit* interschimbabile, la Dumnezeu, acela nu o mai poate face nici eficace și nici serios: Dumnezeu nu va mai putea fi decât o valoare de schimb între altele (pluralismul valorilor religioase) și, potrivit vorbei aurorale a lui Laplace, o ipoteză de prisos" (1, pp. 82-83).

Ca și Rorty, dar dincoace de Ocean, Gilles Lipovetsky (10) sesizează aceeași îndepărtare a societății contemporane de adevăr și de explicația teoretică, în favoarea consensului și a imaginii intuitive. În cartea intitulată profetic *Amurgul datoriei*, Lipovetsky vorbește de o etică post-kantiană, specifică unei societăți postmoraliste: "Cultura postmoralistă a lărgit gama opțiunilor și modurilor de viață posibile, a constrâns conformismul să dea înapoi în fața invenției individualiste a propriei persoane: nu mai credem în visul de 'a schimba viața', nu mai există decât individul suveran preocupat de gestiunea calității vieții sale. (...) Faza hiperliberală se apropie de sfârșit, ultrarigorismul nu mai are legitimitate; aceasta este noua configurație culturală a timpului nostru, care îmbină exigența autonomiei private cu cea a unui spațiu public *curat*. Epoca postmoralistă nu mai este nici transgresivă, nici puritană, ea este *corectă*" (10, pp. 86-89).

În acest nou context socio-cultural, strategiile de legitimare în spațiul public se modifică radical. Nu ne mai putem legitima revendicându-ne de la o mare ideologie, și nici măcar de la anumite principii morale. În schimb, dacă valorile morale încetează să fie *valori de finalitate*, ele devin *valori de randament*. Lipovestsky vorbește de "operaționalizarea utilitaristă a moralei", care este ilustrată cel mai bine de noile strategii de comunicare ale întreprinderilor. Iată cum descrie el această mare schimbare a mecanismelor de legitimare: "Deși libera întreprindere devine orizontul de nedepășit al economiei, este constrânsă să-și definească, să-și creeze ea însăși criteriile

de legitimitate; a trecut epoca în care marea întreprindere se putea considera ca un agent economic pur; ea nu se mai limitează la a-și vinde produsele, ci trebuie să-și gestioneze relațiile cu publicul, să cucerească și să promoveze propria legitimitate instituțională. Curentul etic merge mână-n mână cu ascensiunea întreprinderii care comunică, instituție 'totală' de-acum înainte, interesată strategic de a demonstra că are simțul responsabilităților sociale și morale. Sistemul clasic bazat pe dreptul natural la proprietate și pe 'mâna invizibilă' a pieții a fost înlocuit cu un sistem de legitimare deschis și produs, problematic și comunicațional. În prezent, legitimitatea întreprinderii nu mai e dată și nici contestată, ea se *construiește* și se vinde, trăim în epoca marketingului valorilor și a legitimităților promoționale, stadiu ultim al secularizării postmoraliste" (*ibidem*, pp. 291-292).

Mai puțin optimist decât Lipovestsky, chiar pesimist, Patapievici consideră că dispariția datoriei creștine a lăsat, totuși, în urma sa un "instinct al datoriei", care asigură structura de rezistență a moralității laice (după câte îmi dau seama, el se gândește la un fel de "ateism de origine creștină"). Dar tocmai persistența acestui "instinct" în absența lui Dumnezeu îi face pe oameni nefericiți. Filosoful român descrie postmodernitatea ca pe un iad terestru: "Ideea de datorie creștină a murit. Instinctul că *trebuie* să-ți faci datoria creștină încă mai supraviețuiește. Dar cum? Nu vizibil, nu acceptat, ci ascuns, acționând fără ca lumina conștiinței să îl identifice ca atare. Pe vremuri, omul știa ce are de făcut și mulțumirea sa venea din sentimentul că și-a făcut datoria. Astăzi, el nu mai îndeplinește deloc vechea datorie. (...) la nivelul subconștienței (instinctele), are sentimentul că nu-și face datoria, ceea ce îi dă o profundă nemulțumire latentă, fără obiect și difuză; în mod global, omul modern are entuziasme și exaltări, articulate pe un fond mocnit de nemulțumire. El nu își face datoria față de instinctele sale încă creștine

- aceasta este problema sa, iar modul în care încearcă să o rezolve nu face decât să o accentueze: cu cât mai mare este eliberarea sa de creștinism, cu atât își devalorizează mai mult *datoria*. Ceea ce ne lipsește este sentimentul împlinirii personale, iar acesta nu se poate obține decât făcându-ți datoria. Or, datoria nu poate fi cu adevărat îndeplinită decât într-o societate ierarhică. Ceea ce ne lipsește, politic vorbind, este o autoritate *legitimă*, adică una care să nu fie strict umană. Aici e de găsit neputința cea mai radicală a democrației. (...) democrația face cu neputință nașterea, în cadrul ei, a unei autorități legitime. Căci numai ceea ce este legitim e acceptat de noi așa cum ne acceptăm ființa: împreună cu defectele, reușitele și scăderile ei. Restul, *tot* restul, e acceptat de noi ca o *convenție*. Faptul că azi totul pare a nu fi *decât* 'construit' *doar* 'imaginat' (...), se explică prin absurda lipsă de legitimitate la care ne-a condus eliminarea lui Dumnezeu din orice referință *rezonabilă* a vieții pe care o împărtășim cu semenii noștri" (10, p. 91).

De fapt, în societățile contemporane, secularizate și "dezvrăjite", asistăm la finalizarea tendinței sesizate de Jűrgen Habermas (11) în legătură cu trecerea de la societatea tradițională la cea modernă: "Capitalismul (...) oferă o legitimare a dominației care nu mai coboară din cerul tradiției culturale, ci poate fi stabilită pe baza muncii sociale. Instituția pieței (...) corespunde justiției echivalenței relațiilor de schimb. Cu această categorie a reciprocității, ideologia burgheză face ea însăși, dintr-un raport propriu acțiunii comunicative, baza legitimității. Dar aici principiul reciprocității este însuși principiul de organizare a proceselor sociale de producție și reproducție. De aceea, dominația politică poate fi acum legitimată 'de jos', și nu 'de sus' (prin apel la tradiția culturală)" (11, pp. 159-160).

Altfel spus, legitimarea nu mai are loc prin intermediul unor valori teleonomice sau, cum le numește Jean Piaget (12, p. 44 și

urm) “valori de finalitate” inoculate în corpul social prin intermediul marilor ideologii, ci prin *valori de randament*, care sunt prezentate și receptate ca *valori de finalitate*. Astfel, *Propaganda* este înlocuită cu *Publicitatea*. Nu se mai pune problema de *a propaga* un set de valori de finalitate, ci de *a transfigura* valorile de randament în valori de finalitate.

Teza mea este că asistăm la triumful primeia dintre cele două tendințe evocate la începutul "Introducerii", ambele tendințe fiind conținute încă de la început în procesul de modernizare a societăților europene. *Astăzi, înlocuirea legitimării “de sus în jos” cu legitimarea “de jos în sus” s-a generalizat, depășind limitele sistemului politic și debordând în planul relațiilor internaționale.* Persoane, organizații și state se legitimează prin intermediul gestionării propriei imagini (expresie eufemistică, prin care se escamotează adevăratul conținut al acestei activități: gestionarea reprezentărilor sociale). Pentru a servi acestei sarcini, s-a născut un întreg sistem de inginerie socială, cu toată tehnologia aferentă. Acest sistem de inginerie socială, care funcționează de peste un secol în Statele Unite ale Americii și de peste cinci decenii în Europa Occidentală, se numește *Public Relations* (*Relații Publice*).

În viziunea lui H.-R. Patapievici, tocmai această nouă realitate socială ilustrează ceea ce el numește "al doilea postulat al postmodernității", și anume teza conform căreia "totul e simulacru din punct de vedere ontologic (*i.e.*, nu există o realitate esențială) și că totul e relativ din punct de vedere epistemologic (i.e., nu există nici un criteriu obiectiv de a stabili dacă cineva are dreptate ori se înșală)" (1, p. 117). Iată cum descrie Patapievici această realitate socială: "Totul este inventat, orice realitate este rezultatul unei construcții umane, nu există nimic obiectiv, nu există un *adevăr* care să fie independent de cadrul fixat în prealabil de om (societate), prin

construcția *fictivă* a acelui tip de 'realitate' în care 'adevărul' respectiv să fie posibil, orice știință poate fi redusă la sociologie, totul e joc de putere, nu există decât falsificare și minciună (...)" (*idem*).

Autorul consideră această stare drept rezultatul unui proces de involuție, care și-ar afla rădăcinile chiar în modernitatea "clasică", fiind anunțat în *Leviatanul* lui Hobbes: "*Valoarea* sau REPUTAȚIA unui om este, între toate, Prețul său; adică atâta cât se dă pentru folosirea Puterii sale: ea nu e așadar absolută, ci un lucru care atârnă de nevoia și judecarea celuilalt" (*apud*, 1, p. 107). Încercând să marcheze involuția condiției umane de-a lungul istoriei, de la antichitatea păgână la modernitatea "desvrăjită", Patapievici scrie: "Pentru Aristotel, scopul guvernării era formarea oamenilor buni, capabili de fapte bune. Pentru modernii clasici, era garantarea libertății politice a individului lipsit de putere. Pentru modernii recenți, scopul guvernării constă în asigurarea dreptului fiecăruia de a fi dotat cu bunuri de prosperitate. Mersul este: de la 'a fi', prin 'a putea', la 'a avea'. Ceea ce promit recenții, *utopia* lor, este că vom câștiga paradisul sub forma unei mereu îmbunătățite alocații de la stat. Rawls, un recent nu doar în modernitate (...), reduce stima de sine a omului la opinia despre el a celorlalți. (...) Omul lui Rawls este în toate sensurile dependent, «orientat către celălalt». Hobbes determina valoarea unui om pe baza stimei celorlalți; în cuvintele sale, directe și viguroase, reputația unui om e prețul său. Rawls se deosebește de acesta prin faptul că se angajează să fixeze prețul" (*ibidem*, p. 108).

*

Am trecut în revistă două tipuri de analiză; am încercat să țin, cât am putut, dreapta cumpănă, pentru a marca paralelismul dintre ele: pe de o parte, analiza celor care văd în postmodernism o

evoluție substanțială și ireversibilă a societății umane; pe de altă parte, analiza unuia dintre cei mai importanți gânditori români care pledează pentru întoarcerea la metanarațiunea premodernă și la valorile premodernității. De fapt, H.-R. Patapievici protestează, dacă am înțeles bine, atât împotriva postmodernității (a "modernității recente"), cât și împotriva modernității propriu-zise (a "modernității clasice"), pe care o consideră adevăratul incubator al "omului recent". În fața mizeriei relativismului, a scepticismului și a conformismului gregar, soluția propusă de el este re-descoperirea lui Dumnezeu.

Reacțiile de acest tip față de prăbușirea marilor povești de legitimare mi se par legitime (ceea ce nu înseamnă că împărtășesc soluția propusă de H.-R. Patapievici în *Omul recent*). După cum am arătat mai sus, cred că modernitatea a înlocuit o metanarațiune dominantă (creștinismul) cu alte metanarațiuni (renascentismul, iluminismul, liberalismul, naționalismul, pozitivismul sau comunismul). Abia postmodernitatea aduce cu sine prăbușirea *totală* a *tuturor* metanarațiunilor. Dar spre deosebire de zorii modernității, când criza era percepută ca moment "progresist" (ceea ce s-a reflctat, ulterior, în ideologia progresului), criza lumii de azi este percepută aproape peste tot ca un moment de "descompunere". În opinia mea, criza ce caracterizează trecerea de la modernitate la postmodernitate este mai profundă și mai periculoasă pentru condiția umană decât cea care a caracterizat nașterea modernității. Lucrarea de față este rezultatul unui efort de identificara a unei căi de ieșire din această criză.

În primul rând, trebuie spus că ea nu se manifestă doar malefic, ci și constructiv, aducând în multe părți ale lumii și în multe domenii ale culturii spirituale un aer proaspăt, un "vânt de libertate". Iată cum cred că se caracterizează actualul moment al evoluției cul-

turale: "Demolarea ideologiei pozitiviste a dus la o redistribuire a importanței diferitelor tipuri și forme de cunoaștere, la reevaluarea rolului lor în viața oamenilor; tipuri și forme de cunoaștere marginalizate de pozitivism (cunoașterea *comună*, cunoașterea *artistică*, cea *religioasă* sau cea *mistică*) sunt reconsiderate în planul reflecției asupra condiției umane. Unul dintre efectele cele mai importante ale acestei evoluții a fost de-legitimarea eurocentrismului – mai corect, a occidentalocentrismului -, în sensul că a devenit caducă și contraproductivă credința în superioritatea *de plano* a culturii și civilizației europene – respectiv, a culturii occidentale. Nici un om cât de cât instruit nu mai evaluează astăzi culturile non-europene prin prisma apropierii/depărtării lor de cultura europeană (în speță, occidentală). După cum se știe, eurocentrismul a stat la baza politicilor de tip imperialist, iar în numele lor au fost decimate populații întregi, au fost mutilate identități culturale – atât înainte de Marile Descoperiri Geografice, cât și după acestea (mai ales după). Toate aceste politici barbare erau prezentate drept "misiuni civilizatorii", și chiar așa erau resimțite de promotorii lor" (13, p. 66).

Dar detronarea pozitivismului și ascensiunea multiculturalismului (varianta "politic-corectă" a relativismului cultural) au adus după ele o nesiguranță vecină cu scepticismul, care însoțește orice formă de relativism: "Abordarea 'postmodernistă' a cunoașterii și limbajului a avut darul de a induce în lumea specialiștilor un defetism fără ieșire cu privire la comunicarea interculturală și un scepticism argumentat cu privire la posibilitatea comunicării, în general. Dacă gândirea umană nu este universală în formele ei de manifestare, așa cum credea Descartes și cum postulează toți reprezentanții raționalimului clasic, cum pot găsi un limbaj comun posesorii diferitelor organizări mentale, purtătorii diferitelor paradigme culturale și locuitorii diferitelor referențiale? Dacă un limbaj neutru nu există, așa cum credeau membrii Cercului de la Viena și

cum au susținut toți pozitiviștii, cum pot fi traduse limbajele diferitelor paradigme?" (*ibidem*, p. 101).

Una dintre direcțiile din care au fost lansate atacuri împotriva relativismului epistemic este sociologia cunoașterii. Un reprezentant important al acestei discipline, poate cel mai important dintre cei în viață, este Raymond Boudon (14). El critică poziția "antropologilor științei", care ajung la concluzia că noțiunea conform căreia ar exista o realitate *out there* (în afară) este o simplă iluzie și că 'faptele' sunt ceea ce savanții consideră drept fapte. În final, Boudon îi vede pe Kuhn și Feyerabend, precum și pe "antropologii științei" în aceeași găleată, adică prizonierii aceleiași "iluzii metodologice": "prezența unui *a priori* deopotrivă implicit, putând fi considerat de la sine înțeles, și totuși încărcat de sens: singura realitate este aceea a momomentului" (14, p. 593). Raymond Boudon încadrează această iluzie în eroarea epistemologică pe care o numește *misplaced concreteness* (concretețe inoportună) și care ar consta în faptul că "o certitudine hiperempiristă față de real produce o viziune deformată a realului" (*idem*). După cum arăt în altă parte, "Faptul că astfel de erori epistemologice se produc adesea este indiscutabil. Dar este discutabilă încadrarea lui Kuhn, Feyerabend și a 'discipolilor lor' la capitolul 'concretețe inoportună'. Această încadrare contrazice flagrant constructivismul din opera celor doi autori" (13, p. 102). Dar critica lui Boudon are și limite mult mai evidente, de care nu putem face abstracție, oricât de mult am detesta relativismul: "Boudon nu aduce nici un argument consistent în favoarea tezei sale conform căreia, *à la long* (de-a lungul istoriei științei sau în procesul istoric al cunoașterii), s-ar impune existența adevărului sau a unei realități *out there*, că s-ar manifesta convingător un progres în obiectivitate. Cu formulări de genul: 'Pare sigur că asemenea cazuri pot avea loc. Dar este absurd

să pretindem că ele reprezintă regula', Boudon nu ne poate asigura împotriva relativismului și scepticismului. Îl putem bănui și noi, la fel de îndreptățit, pe Boudon că introduce pe ușa din spate 'un *a priori* deopotrivă implicit și inocent'. Din punct de vedere psihologic, ar fi mai confortabil să credem că incomensurabilitatea, intraductibilitatea și incomunicabilitatea dintre paradigme 'nu reprezintă regulă'. Dar atunci când renunțăm la confortul psihic și vrem să cunoaștem, avem pretenția să înțelegem *de ce*: de ce „este absurd să pretindem că ele reprezintă regula"?

În concluzie, critica relativismului din direcția sociologiei cunoașterii s-a soldat, deocamdată, cu un eșec. Episodul Boudon este instructiv din punct de vedere epistemologic. El ne dovedește că respingerea critică a relativismului 'noii epistemologii' (post-structuraliste și, mai *de plano*, post-pozitiviste) nu se poate realiza la nivelul sociologiei cunoașterii. Kuhn ne-a atras atenția că o paradigmă este irefutabilă la nivelul cunoașterii științifice; Boudon ne dovedește că pluralismul paradigmatic nu poate fi întors în direcția "unității" nici măcar din perspectiva sociologiei cunoașterii".

S-au înregistrat multe alte reacții împotriva relativismului, unele mai puțin exemplare, dar la fel de virulente. În acest sens este utilă consultarea lucrării lui Thomas Naegel, *Ultimul cuvânt* (15); dintre autorii români, argumentele cele mai interesante le-au adus Andrei Marga (16) și Andrei Cornea (17). Ceea ce mi se pare de neacceptat în pozițiile autorilor menționați mai sus este faptul că aceștia critică relativismul cultural de pe pozițiile pozitivismului, chiar dacă nu întotdeauna în mod explicit. Aș spune că este vorba de un „pozitivism *light*". De regulă, strategia acestor autori este următoarea: mai întâi critică pozitivismul, dovedind că înțeleg rațiunile reacției constructiviste și că își explică falimentul teoriilor

adevărului manifest, apoi critică relativismul rezultat din această reacție și din acest faliment, dar tot cu armele pozitivismului, chiar dacă disimulate.

Nu avem altă soluție decât să ne punem speranța într-o nouă unitate a genului uman, dar nu în de pe aliniamentele unui pozitivism remaniat. În această carte propun valorificarea concluziilor filosofice ale evoluției științelor naturii în a doua jumătate a secolului XX, cum ar fi:

a. descoperirea, pe filiera paradoxului Einstein–Podolsky–Rosen, *a inseparabilității fizice*, respectiv a fundamentalității ireductibile a sistemelor anorganice elementare;
b. recunoașterea dimensiunii cibernetic-informaționale ca un complement necesar al dimensiunii tradiționale (acționaliste) a cunoașterii, ceea ce a evidențiat și a impus cerința unui nou tip de cunoaștere – *cunoașterea–comunicare*, ca un complement al cunoașterii–acțiune;
c. impunerea progresivă – mai ales în câmpul cunoașterii experimentale – a unor *noi organizări cognitive*, de tipul om–ordinator, deosebit de performante;
d. descoperirea unei noi "sintaxe" chimice la nivelul microscopic, implicând 2, 3, 4... molecule, ceea ce a permis trecerea la o nouă modalitate de modificare a însușirilor moleculare prin *controlul microambianței*, precum și așezarea la baza procesului de dezvoltare a chimiei (dar nu numai) a *principiului generalizării*, care presupune parcurgerea succesivă a unor orizonturi conceptual-metodologice de cuprindere și complexitate crescândă, centrate pe categoriile de *compoziție*, *structură* și *organiza*.

În concepția mea, principala caracteristică a științelor fizico-chimice din a doua jumătate a secolului trecut este *raționalitatea neliniară*, care se caracterizează, la rândul ei, prin următoarele:

1. *Recuperarea dimensiunii holonomice*, cu restabilirea sensurilor si semnificațiilor organizaționale originare între subsistemele întregilor fizico-chimici, între om si natură, între natura organică și cea anorganică, între subsistemele societății umane;
2. *Accesul la istoricitatea autentică*, ceea ce înseamnă: a) *accesul la temporalitatea autentică*, la temporalitatea "în durată" sau "întru ființă" (C. Noica), incluzând și momentul *genezei* (care este principial-incompatibil cu raționalitatea liniară); b) *accesul la devenirea autentică*, pentru care componenta ireversibilă a mișcării este constitutivă și universală;
3. *Considerarea mediului ambiant ca o entitate constitutivă individualizată*, în sens organizațional (prin stările potențial-posibile) și, totodată, activă (acesta fiind plasat, prin definiție, în categoria stărilor-departe-de-echilibru).
4. *Aducerea în prim-plan a unei noi forme de cunoaștere științifică: "cunoașterea–comunicare"*. Complementară cu ceea ce se poate numi "cunoașterea–acțiune", cunoașterea–comunicare este nediscursivă și nu provine nemijlocit din acțiune, ci din complementul acesteia: influențele materiale neergonice (interacțiuni fără tranfer de energie), ceea ce implică atât *coerență*, cât și *sincronizare*.

Iată cum descrie savantul român Florin Felecan (chimist și filosof al științei), procesul de cunoaștere-comunicare: "Cunoașterea–comunicare nu presupune reducția complexității obiectului cercetat (prin situarea lui în spații metricergonice, abstracte, nefuncționale), ea nu urmărește esența conceptuală, teoretică (pe care o consideră drept o "sinteză-artefact"), ci esența vie sau SINEA noiciană, accesibilă cunoașterii printr-o comunicare între întregii 'vii', indivizibili. În acest context, obiecția lui G. Prestipino privind 'noumenicitatea' fenomenelor naturale cade, întrucât s-a

descoperit că *prin comunicare* se poate pătrunde în natură fără a o perturba în mod semnificativ, iar, la limită, fără a o perturba deloc. Mai mult, întrucât nu este intermediată nici de momente analitice, nici de traseele discursiv-conceptuale sine-qua-non, cunoașterea–comunicare, prin mecanismele ei specifice (implicând coerența, sincronizarea și rezonanța) poate fi extinsă, în mod legitim, asupra tuturor tipurilor de sisteme: organic-anorganic, organic-uman etc. Un exemplu de acum bine cunoscut de comunicare organic–anorganic (care i-a surprins în gradul cel mai înalt pe savanții înșiși) este cel bazat pe unde de difuzie, exercitat între moleculele activate ale structurilor (sistemelor) chimice disipative" (*idem*).

Așadar, autorii evocați mai sus se află în căutarea *unității*, a *sensului* și a unei *direcții-reper* pentru omenire (și, probabil, pentru ei înșiși). Proiectelor acestora îl adaug pe al meu, care, în pofida defectelor și slăbiciunilor sale, are cel puțin trei merite: 1) nu propune întoarcerea la premodernitate, 2) nu propune întoarcerea la o modernitate confiscată de pozitivism și 3) nu mizează pe un proces care se află încă abia la început, cu șanse incerte de a avea un impact major în spațiul public.

NOTE

1. Însuși Patapievici, care insistă mai mult pe ruptura dintre premodernitate și modernitate, identifică o rădăcină creștină a pozitivismului. Referindu-se la doi dintre primii filosofi ai științei moderne, Francis Bacon și René Descartes, el sesizează că metodele propuse de aceștia nu difereau, formal, de metoda creștinismului primitiv a golirii inimii de patimile și reprezentările înșelătoare: "Bacon și Descartes nu au făcut decât să aplice metoda mistică de curățire a inimii unui domeniu în care, până atunci, nimănui nu îi dăduse prin cap să o folosească" (1, p. 66).

TRIMITERI BIBLIOGRAFICE

1. H.-R. Patapievici – *Omul recent. O critică a modernității din perspectiva întrebării «Ce se pierde atunci când ceva se câștigă?»*, Humanitas, București, 2001.
2. Alain Tourain – “Formarea subiectului”, în *Revista de cercetări sociale*, nr. 4/1996, pp. 3-18.
3. Vasile Macoviciuc – *Filosofie*, curs editat de Facultatea de Comunicare și Relații Publice – SNSPA, București, 2000.
4. Jean-François Lyotard – *Condiția postmodernă*, Editura BABEL, București, 1993
5. Erich Fromm, “Societate alienată și societate sănătoasă”, în *Texte alese*, Editura Politică, București, 1993, pp. 45-206.
6. Karl R. Popper – *Cunoașterea și problema raportului corp-minte*, Editura Trei, București, 1997.
7. Jean-Jacques Servan-Schreiber – *Sfidarea mondială*, Editura Politică, București, 1982.
8. “Hermeneutica văzută ca istorie a subiectului. Conversație între Philippe Hauser și Pascal Michon”, în *Dilema,* nr. 425, 20-26 aprilie 2001.
9. Richard Rorty – *Contingență, ironie și solidaritate*, EDITURA ALL, București, 1998.
10. Gilles Lipovetsky, Amurgul datoriei.Etica nedureroasă a noilor timpuri democratice, Editura Babel, București, 1996.

11. Jürgen Habermas – "Tehnica și știința ca 'ideologie'", în *Cunoaștere și comunicare*, Editura Politică, București, 1983, pp. 142-189.
12. Jean Piaget – "Problema mecanismelor comune în științele despre om", în *Sociologia contemporană. Al VI-lea Congres mondial de sociologie – Evian*, Editura Politică, București, 1967.
13. Dumitru Borțun – *Semiotică. Teorii ale limbajului*, curs editat de Facultatea de Comunicare și Relații Publice – SNSPA, București, 2001.
14. Raymond Boudon – "Introducere", în *Tratat de sociologie* (coord. R. Boudon), Humanitas, București, 1997.
15. Thomas Nagel – *Ultimul cuvânt*, Editura ALL, București, 1998.
16. Andrei Marga – "Depășirea relativismului", în *Filosofia integrării europene*, ed. a II-a, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1997, pp. 91-125
17. Andrei Cornea – Turnirul Khazar. Împotriva relativismului contemporan, Nemira, București, 1997

I. NOUA EPISTEMOLOGIE – PIONIERUL UNEI NOI PARADIGME

1. ŞTIINȚĂ ŞI EPISTEMOLOGIE; TENDINȚE ACTUALE ÎN EPISTEMOLOGIE

1.1. Ştiinţă şi epistemologie

Ca fenomen socio-uman, știința a fost definită din mai multe perspective: totalitatea cunoștințelor umane despre lume ("știința oamenilor"); bază a concepțiilor despre lume (de unde și idealul unei "concepții științifice"); formă a cunoașterii ("cunoașterea științifică"); formă a conștiinței sociale ("conștiința științifică"); element constitutiv al producției umane ("baza tehnico-științifică"), caz în care este văzută ca unul dintre numeroasele produse ale activității omenești.

În toate aspectele de mai sus, știința este obiectul global al reflecției epistemologice. Analiza științei diferă de analiza științifică a obiectului științei pe care o întreprinde știința însăși. Analiza științei generează teorii diferite de teoriile științifice asupra cărora se aplică – un fel de "teorii de gradul a doilea", denumite generic metaștiință.

Analiza meta-științifică se poate face în modalități și planuri diferite:

1. se poate cerceta activitatea științifică așa cum s-a desfășurat de-a lungul timpului – caz în care avem istoria științei (indispensabilă pentru discuția în jurul "progresului în știință" sau pentru decelarea tendințelor de evoluție a științei);
2. știința poate fi investigată prin prisma muncii al cărei rezultat este practica științifică – caz în care avem psihologia cercetării științifice (foarte utilă în formarea și cultivarea aptitudinilor pentru cercetarea științifică);
3. se pot cerceta metodele specifice științei (uneori, foarte diferite de metodele din alte domenii ale cunoașterii sau de cele ale acțiunii umane) – caz în care avem metodologia științei, disciplină ce interferează cu psihologia cercetării științifice;
4. se poate studia, de asemenea, legătura dintre structurile sociale și structura științei într-un anumit spațiu/timp istoric – caz în care avem sociologia științei;
5. se poate analiza modalitatea de comunicare a rezultatelor științei, de aplicare a acestora într-un grup disciplinar (într-o comunitate științifică) sau într-un domeniu al acțiunii practice – caz în care avem scientologia;
6. se mai pot face analize ale rezultatelor cunoașterii științifice (în speță, ale teoriilor științifice) considerate în sine, adică în mod abstract – caz în care avem logica științei;
7. în sfârșit, știința poate fi abordată din perspectivă filosofică, adică din perspectiva consecințelor teoretice ale naturii, evoluției și rezultatelor sale asupra teoriei cunoașterii (implicațiile gnoseologice), asupra teoriei existenței în general (implicațiile ontologice) sau asupra condiției umane (implicațiile antropologice) – caz în care avem filosofia științei, una dintre cele mai formative discipline care pot fi predate în învățământul superior.

Pentru mulți autori, "filosofia științei" este sinonimă cu "epistemologia" – caz în care epistemologia este gândită ca disciplină filosofică; pentru alți autori, epistemologia este "teoria cunoașterii în general" – caz în care ea devine sinonimă cu gnoseologia, iar distincția dintre cunoașterea științifică și alte forme de cunoaștere (comună, artistică, mistică etc.) devine mai puțin relevantă. Alții rezervă termenul pentru a desemna doar "teoria cunoașterii științifice".

Așadar, ce este epistemologia?

Termenul de epistemologie vine din greaca veche, unde episteme însemna "știință", iar logos – "teorie", "studiu critic". În diferite culturi (inclusiv culturi filosofice) și în diferite limbaje (de la limbi naturale la limbaje filosofice), termenul are sensuri diferite și în zilele noastre.

Astfel, în limbile engleză și italiană el înseamnă "gnoseologie" și "metodologie". Limba germană opune termenii de "teoria cunoașterii" și "filosofia științei", care nu se reduc nici unul la "epistemologie". Pentru francezi, "epistemologia" este "filosofia științei" – mai puțin metodologia propriu-zisă, care aparține logicii științei (André Laron); epistemologia ar fi, așadar, studiul critic al principiilor, ipotezelor și rezultatelor diverselor științe, destinat să determine originea lor logică (nepsihologică), precum și valoarea lor de obiectivitate.

În filosofia românească, acest punct de vedere a fost susținut de P. P. Negulescu, care se declara împotriva confuziei dintre epistemologie și teoria cunoașterii. El lua termenul de "teorie a cunoașterii" în sensul atribuit de Wundth, afirmând că nu trebuie eludată diferența dintre cunoașterea comună și cunoașterea științifică; prin această poziție, P. P. Negulescu se apropia de cea a lui Gaston Bachelard, pentru care cunoașterea comună este o piedică în calea cunoașterii științifice, fiind o sursă de "obstacole epistemologice".

În filosofia europeană contemporană, noțiunea de epistemologie desemnează teoria științifică a cunoașterii științifice și a rezultatelor acesteia. Epistemologia este considerată un fel de "știință la cel mai înalt nivel" (în sensul pe care îl invoca, pentru prima dată, Spinoza). În efortul ei de a depăși maniera filosofică speculativă, epistemologia contemporană se caracterizează prin tentativa de a capta fenomenul științific în semnificația lui cea mai completă.

Astfel, în actualul "spațiu epistemologic" s-au constituit două orizonturi:

- epistemologiile generale, animate de intenția de a explica posibilitatea cunoașterii științifice și de a generaliza semnificația epistemologică a acesteia într-o teorie generală a cunoașterii;
- epistemologiile interne (după expresia propusă de Jean Piaget), care au rezultat în urma reflecției specializate asupra fundamentelor diferitelor științe (matematică, psihologie, fizică, chimie, biologie etc.).

*

În lucrarea de față, termenul "epistemologie" este folosit în sensul cel mai general: cel de "gnoseologie", adică de teorie generală a cunoașterii. În viziunea noastră, epistemologia este chemată să stabilească gradul de certitudine/incertitudine pe care îl comportă facultățile cognitive ale ființei umane. Una dintre principalele sale sarcini este să stabilească valoarea cunoașterii obținute, găsind, totodată, modalitățile de sporire a certitudinii și de diminuare a incertitudinii.

În acest sens, epistemologia rămâne totuși o disciplină filosofică, fiind, totodată, o metodă de cunoaștere a lumii. Din această ten-

siune internă (reflecție–cunoaștere, filosofic–științific) s-au născut marile orientări ale epistemologiei contemporane.

1.2. Tendințe actuale în epistemologie

1.2.1. Orientări metodologice în filosofia ştiinței

Epistemologia contemporană își abordează obiectul de studiu dintr-o mare diversitate de perspective metodologice.

Pentru a înțelege "atitudinile metodologice" proprii metodologiei actuale este necesar să vedem care sunt condițiile pe care trebuie să le îndeplinească orice analiză veritabilă a cunoașterii, cărora trebuie să le răspundă fiecare dintre aceste orientări metodologice.

a. Pentru a se formula o afirmație valabilă asupra naturii conceptelor, metodelor sau principiilor unei teorii, este absolut obligatoriu să se cunoască efectiv rolul lor în cadrul situației de cunoaștere respective. Această exigență, de a coborî pe terenul concret al științei, este exprimată metodologic de metoda analizei directe.
b. Orice problemă asupra realității formale, a structurilor logico-matematice, asupra raționamentului etc. trebuie dublată (ajustată, îndrumată, corectată) de o tehnică a analizei logice construită special în acest scop. Acestei exigențe îi corespunde analiza formalizantă a cunoașterii.
c. Ipotezele epistemologice nu pot fi generalizate decât dacă își asimilează direct perpectiva istorică, exigență exprimată de analiza istorico-critică.
d. Pentru întemeierea și testarea ipotezelor, se impune recursul la metoda experimentală.

Corespunzător noilor exigențe metodologice ale dinamismului epistemologic, în epistemologia contemporană s-au conturat actualele orientări metodologice pe care Ilie Pârvu (1, pp. 135-136) le sistematizează după cum urmează:

1. Analiza directă, care încearcă să deducă condițiile cunoașterii științifice, să formuleze ipoteze și principii, să elaboreze concepte epistemologice referitoare la un anumit moment al cunoașterii științifice prin studiul direct al acestuia. De regulă, această analiză este folosită de oamenii de știință care gândesc asupra fundamentelor teoriilor lor (Poincaré, Einstein, Bohr, Gödel, Heisenberg, Prigogine etc.) de filosofi cu o solidă informație științifică (Cassirer, Meyerson ș.a.), de personalități complexe, oameni de știință și filosofi în același timp (Carnap, Bachelard, Piaget, Gonseth).
   Caracteristica analizei directe este lectura efectivă a teoriilor științifice ca atare, în realitatea și dinamica lor complexă. Ea nu se aplică doar modelelor suprasimplificate ale științei sau doar stărilor ei trecute, ci se aplică direct asupra științei reale, asupra științei "care-se-face". Prin aceasta, ea are avantajul că se poate sustrage unor prejudecăți încorporate în cunoașterea deja sistematizată epistemologic.

2. Analiza formalizantă a procesului cunoașterii științifice adaugă analizei directe examinarea condițiilor formalizării acestuia și a coordonării acestei formalizări cu experiența.
   Inițial, acest grup de metode a fost dezvoltat de reprezentanții pozitivismului logic, dar ulterior ele s-au desprins de această dependență filosofică, devenind metode "neutrale".
   Analiza formalizantă conferă ipotezelor epistemologice garanții sporite de precizie, control și obiectivitate. Ea a înnoit multe probleme epistemologice tradiționale, propunând soluții noi. De asemenea, formalizarea a determinat un progres sensibil în înțelegerea conceptelor și a teoriilor de importanță fundamentală în multe domenii ale științei (în teoria fundamentelor matematicii, de plidă).

3. Analiza istorico-critică nu înseamnă o simplă istorie a științelor, ci o analiză critică având ca scop să descopere geneza istorică reală a principiilor generale ale cunoașterii, a cadrului conceptual propriu științei într-o anumită epocă istorică. Analiza istorico-critică nu se mai interesează de condițiile de validitate formală a structurilor teoretice (ca analiza formalizantă), ci de reconstituirea genezei acestor structuri.
   Cele mai importante contribuții au fost aduse de epistemologi ce aparțin tuturor orientărilor teoretice din epistemologia contemporană (P. Duhem, L. Brunschwicg, E. Meyerson, L. Blaga, J. Cavailles, G. de Santanilla). În ultimele decenii, o mare influență o au lucrările lui Alexandre Koyré și Thomas Kuhn, care au contribuit enorm la impunerea acestei metode în prim-planul epistemologiei contemporane.
   Metoda analizei istorico-critice oferă epistemologiei posibilitatea explicării constituirii valorilor de obiectivitate, coerență și validitate ale științei, în decursul integrărilor succesive ale structurilor cognitive. Un rol important al analizei istorico-critice este acela de a stabili ipotezele generice ale teoriilor științifice, cadrul conceptual subiacent acestora, precum și de a evidenția structurile comune mai multor teorii (de exemplu, conceptul de "paradigmă disciplinară" al lui Th. Kuhn). În aceste demersuri, metoda istorico-critică se corelează direct și profitabil cu analiza formalizantă.

4. Metoda experimentală este o manieră modernă de întemeiere și judecare a ipotezelor epistemologice. Cele mai cunoscute modalități de exprimare ale "epistemologiei experimentale" sunt epistemologia genetică (întemeiată de Jean Piaget) și modelările cibernetice al comportamentului subiectului epistemic.

Spre deosebire de logica științei, care se interesează doar de validitatea formală, epistemologia experimentală a abordat și problemele de facto ce țin de structurile subiectului și ale experienței, de "activitățile de cunoaștere" ale subiectului (Jean Piaget). Posibilitatea experimentării în epistemologie, dovedită pentru prima dată de Piaget și școala lui, a servit tendința epistemologiei de a părăsi caracterul speculativ și a se integra fenomenului științific, de a deveni științifică. Ceea ce reflectă această tendință este tocmai performanța de a formula ipotezele epistemologice în așa fel încât acestea să fie permisive la controlul obiectiv experimental.

Această performanță presupune, însă, formalizarea și matematizarea ipotezelor (a se vedea experimentele lui Piaget, ale lui P. Suppes și S. Papert). Tot așa, analiza istorică se împletește profitabil cu analiza genetică (după cum au sesizat insistent F. Enriques și F. Gonseth). Cele patru metode trebuie coroborate; la urma urmei, ele sunt complementare.

În principiu, toate cele patru metode sunt necesare într-un demers epistemologic complet. În analiza bazelor epistemologice ale comunicării nu am exclus ab initio nici una dintre abordările de mai sus. Totuși, de la o etapă la alta se va putea constata proeminența uneia sau alteia. De pildă, în prezentul capitol vor fi prezentate rezultatele analizei directe, întreprinse de "oameni de știință care gândesc asupra fundamentelor teoriilor lor" (Ilie Pârvu).

1.2.2. Ştiinţă şi filosofie în epistemologia post-pozitivistă

Una dintre cele mai importante lucrări de filosofie scrise în ultimul timp la noi, Arhitectura existenței (2), abordează un aspect deosebit de instructiv, dar și ilustrativ pentru tematizarea noastră: în dialogul contemporan dintre știință și filosofie, știința nu mai este reprezentată de una dintre teoriile, disciplinele sau ramurile ei, purtătoare ale progresului cunoașterii, ci de "teoriile de tip structu-

ral" (2, p. 18), care oferă matrici pentru teoretizare sau teorii-cadru reprezentând "paradigmele științificității", modelele raționalității și progresului cunoașterii. Astăzi, acest nivel intermediar mediază raportul dintre informația "primară" a teoriilor științifice și generalizarea filosofică a științei, ceea ce face ca această generalizare să nu mai fie obținută prin selecție analitică și prelungire inductivă.

Specific epistemologiei clasice, încă pozitivistă, este modul în care teoriile clasice participă la "întemeierea" științifică a viziunii filosofice (ŕ la Engels), adică pe linia continuității directe a ipotetizării realului în teoriile deterministe, prin rețeaua propozițională, prin totalitatea asertiunilor despre realitate și experiență pe care aceste teorii le conțineau (*idem*, p. 25). Este vorba despre o generalizare a reprezentărilor, modelelor și explicațiilor care conduce – pe linia unei abstracții extensive – la fundarea unor "sisteme ale lumii" (Weltbilder), a unor imagini generale asupra existenței. Construcția acestor imagini generale este mediată de extinderea fără soluție de continuitate a reprezentărilor ipotetice cuprinse în teorii; datorită continuității de natură, a caracterului "coplanar" (*ibidem*) al teoretizării ipotetico-deductive și imaginii asupra lumii, ontologiile moderne nu au putut depăși stadiul de ontologii naturaliste.

Dacă "întemeierea științifică" are loc în maniera clasică descrisă de Ilie Pârvu, ea nu elimină riscul unei treceri speculative de la teoriile locale la o viziune integrală – altfel spus, nu ne asigură împotriva unei filosofii sociale speculative. Pentru a diminua acest risc, am apelat la ideea de "raționalitate neliniară" și la conceptul de "referențial"; am încercat, astfel, ca, în periculosul salt de la filosofia naturii la filosofia socială, să ne ajutăm în primul rând nu de reprezentările generale, ipotetice, ale științei, ci de "informația secundă" a acesteia, pentru a defrișa calea spre principiile minime ce definesc "unitatea ce se diversifică". După cum scrie Ilie Pârvu, parafrazân-

du-l pe Wittgenstein, "nu propozițiile teoriilor, ci gramatica lor ne indică azi structura logică a lumii" (2, p. 25). Parafrazându-l, la rândul nostru, afirmăm că "nu propozițiile cunoașterii științifice, ci gramatica acesteia ne indică azi structura logică a construcțiilor teoretice (inclusiv a ideologiilor)".

Este motivul pentru care noul nivel teoretic, cel al "teoriilor de tip structural" (I. Pârvu) ne interesează în cel mai înalt grad. Pentru că, în determinarea "structurii logice a lumii" (S. Weinberg), știința contemporană participă, în primul rând, prin acest nivel, considerat "cel mai înalt nivel al său de abstracție sau elaborare teoretică" (*ibidem*), nivel ce reprezintă nu performanța ipotetică, ci componenta teoretică a sistemelor științifice; în teoriile abstracte de natură structurală "se cristalizează noul mod de gândire, structural-generativ, pe care se bazează extinderea constructivă a științei la nivel ontologic" (*idem*, p. 26).

Această extindere se înfăptuiește, însă, într-o manieră diferită față de cea pe care o puteau oferi teoriile clasice (deterministe). Nu se mai operează o simplă prelungire a generalității ipotezelor științelor naturii sau o extindere inductivă a domeniului lor de referință, ci are loc o regândire "în infinitezimal" a semnificației marilor corelații categoriale, o regândire și o redefinire a schemei categoriale, plecându-se de la "experiențele locale" ale teoretizării structurale, de la modul în care se precizează și se rezolvă în acest context "aporiile fundamentale" (R. Thom) ale concepției noastre despre lume (cf. 2, pp. 26-27).

În concluzie, "Generalizarea filosofică a științei se obține acum nu printr-o selecție analitică și prelungire inductivă, ci prin trecerea experienței științifice printr-un 'filtru transcedental': generalul 'separat' astfel1 nu va mai fi unul de serie fenomenologică, nici chiar unul ce ar reprezenta extensiunea unei legi deterministe, ci unul care ține de înseși 'condițiile posibilității' (ontice și noetice),

un general determinativ, veritabil universal structural, regulă a generalității și ordinii implicite" (*idem*, p. 30).

Inventariind teoriile structurale, a caror existenta "este un fapt aproape general în cunoasterea actuala", Ilie Pârvu le localizeaza în teoria informatiei, în teoria sistemelor ("stiintele structurale" – C. F. von Weizsacker), în stiintele formale, în principalele ramuri ale stiintelor teoretice ale naturii2, precum si în stiintele socio-umane ale culturii (2, p. 64).

În ultima categorie dintre cele enumerate mai sus se înscrie demersul cercetătorului american de origine română Ioan Petru Culianu, în studiul "Sistem și istorie" (3). Deplângând faptul că "metodologiile istorice integrează și asimilează cu mare greutate noțiuni care au devenit curente în celelalte domenii ale cunoașterii, cum ar fi informație, sistem sau complexitate", Culianu respinge explicația teoretică de tip cauzal – folosită încă de istoricii tributari mecanicii newtoniene –, căutând un "principiu generativ" (Pârvu) pentru înțelegerea ideologiilor și a culturilor.

Parafrazându-l pe Gregory Bateson, care afirmase că "principiile explicative sunt denumite astfel deoarece nu explică nimic", Culianu consideră că aceste principii "funcționează ca o etichetă ce marchează limitele cunoașterii". Toate teoriile care explică sistemele de idei ca produs secundar al unor sisteme de altă natură (economic, ecologic sau biologic) conduc la argumente circulare, de genul: "economia determină societatea, dar pentru a exista, ea trebuie să fie creată de societate".

După Einstein, care a revoluționat viziunea asupra universului, "pentru istoricul ideilor și culturilor este evident că fenomenele ce apar într-o secvență temporală întâmplătoare aparțin unei realități de tip diferit (…); în propria sa dimensiune, această realitate formează un întreg (…), iar scopul istoricului este să o perceapă ca pe un tot". Cu alte cuvinte, istoricul ideilor va percepe legătura dintre

idei ca fiind sincronică – de pildă, ca rezultat al apartenenței lor la același sistem ce poate fi prezentat în funcție de anumite reguli (binare, de exemplu). Claude Lévi-Strauss ar fi anticipat această viziune în analogia pe care a făcut-o între transformarea mitului și o partitură muzicală. Culianu înțelege prin sistem “rezultatul generat de un set simplu de reguli, care funcționează ca niște premise; într-un anume fel, sistemul este ‘condus’ în timp, dar timpul său nu este timpul secvențial al istoriei noastre”.

Împărtășind punctul de vedere al “multor istorici și sociologi” conform căruia “tot ce se întâmplă în istoria omenirii apare mai întâi în mintea omului”, autorul expediază problema caracterului natural (“impregnate genetic în specia umană”) sau nenatural (“create de mintea omului”) al modelelor mentale, pe motiv că cele două ipoteze concurente sunt, în egală măsură, netestabile.

Deși este o problemă a cărei soluție pozitivă (nespeculativă) se amână sine die, ea este interesantă, pentru că un răspuns pozitiv ar fi util pentru o modelare a evoluției ideilor: “încă nu este clar dacă modelele mentale (…) sunt create de minte, caz în care ar putea fi ușor înlocuite cu altele, sau dacă sunt genetice” (3). Este o problemă care ne interesează și pe noi, din perspectiva comunicării interculturale și interideologice. Interesul nostru este pur metodologic: dacă paradigma culturală, de pildă, s-ar datora unor “modele mentale genetice”, atunci “a treia cultură” (pe care o tematizăm în Cap. VII, #2) ar rămâne un simplu deziderat și, implicit, o serie de proiecte proprii “epocii globalizării”, cum ar fi, de pildă, unificarea culturală a Europei, care nu ar avea niciodată mai multe șanse de realizare decât au avut până în prezent. În acest caz, raționalitatea neliniară (prin excelență o creație a unor oameni specializați în a crea “contra naturii”) nu va deveni niciodată familiară simțului comun și nu va putea întemeia niciodată o ideologie a “întregilor

autentici”. Acest lucru ar însemna că mecanismele de până acum ale socializării omenirii, solidare cu raționalitatea liniară, nu-și vor modifica niciodată cursul în direcția unificării neconflictuale a genului uman, iar urmașii noștri vor constata, probabil, că apogeul universalizării istoriei s-a consumat undeva, la granița dintre mileniile II și III după Hristos…

Rezultatul proceselor mentale sunt procesele gândirii, sisteme care derivă din aceleași premise și care există în propria lor dimensiune (logică), dimensiune ce nu se identifică cu istoria umanității. Ele interacționează cu istoria în fiecare clipă, iar secvența cronologică pe care o formează este un fel de puzzle secvențial.

Ceea ce trebuie să-și propună istoricul ideilor este studierea sistemelor de gândire în propria lor dimensiune, iar un sistem de gândire trebuie recunoscut ca atare: “un obiect venind din afară, care traversează spațiul nostru într-un mod aparent discontinuu, în care există o logică ascunsă și pe care nu o putem descoperi decât dacă reușim să ieșim din spațiul nostru. Cu alte cuvinte, istoria este rezultatul secvențial, incredibil de complex, al interacțiunii pe scară largă a unor sisteme de gândire ne-secvențiale”.

Sistemele cele mai accesibile actualelor “tehnologii” de cercetare ar fi, după Culianu, sistemele religioase, ele având trei avantaje majore: îndeplinesc deseori condiția de “simplitate complexă”; conțin o mare cantitate de informație; sunt un exemplu perfect de activitate a minții omenești (din acest punct de vedere nedeosebindu-se de sistemele filosofice sau științifice).

Dimensiunea structural-generativă a concepției lui Culianu se evidențiază în ideea că un sistem de gândire se poate transmite de la o minte la alta nu în integralitatea lui (după cum vântul – am spune noi – nu poartă flori, ci spori), “comunicarea unei simple premise poate genera un sistem care va continua într-un fel sau

chiar va semăna îndeaproape cu altul [cel originar – n. ns., D.B.], fără a descinde din el". Autogeneza unui sistem de idei este atât de predictibilă pentru analist, încât cel care studiază un sistem (cristologia, de pildă) va constata că acesta produce sistematic soluții previzibile: "teoretic, se pot genera simultan toate soluțiile cristologice posibile, o dată pentru totdeauna" (3).

În această viziune, sistemul de idei seamănă cu o "boală" care stă la pândă, deoarece este suficient ca o comunitate umană să recepționeze un "virus" (una dintre premisele sistemului) pentru ca "ep*idem*ia" să se declanșeze (ideologia să "cuprindă masele", cum s-ar exprima Karl Marx). Sigur că recepționarea "virusului" depinde de multe condiții – în principal, de structura internă a comunității și de relațiile sale cu mediul (în sens organizațional). Am văzut că dincolo de punctul de instabilitate ("pragul Prigogine"), subsistemele devin active și hipersensibile la fluctuațiile interne și externe. În sistem se instaurează un nou regim de corelare a corelațiilor elementare (o "supradeterminare", cum ar spune Althusser), caracterizat prin interferența stărilor actualizate cu cele potențial-posibile. Dar posibilitatea "îmbolnăvirii" desfide orice etapizare istorică: ea există permanent (fiind mai concretă sau mai abstractă, în funcție de "fluctuațiile interne și externe"); altfel spus, această posibilitate este atemporală în raport cu timpul istoric. Ea este transistorică. Din această perspectivă teoretică am abordat, cu alte ocazii, posibilitatea revenirii istorice a ideologiei fasciste sau a celei staliniste (4). În același sens, a se vedea Ilie Bădescu , care își intitulează un paragraf al cărții Timp și cultură chiar așa: "'Cazanul microbian' al colonialismului" (5, p. 233).

Elev reprezentativ și discipol al lui Mircea Eliade, I. P. Culianu împărtășește paradigma structural-generativă în analiza unui anu-

mit sistem de gândire și, totodată, paradigma organizațională în explicarea faptului că un sistem a ales o anumită posibilitate într-un anumit moment (s-a dezvoltat într-o anumită secvență istorică): "Pentru a oferi o asemenea explicație, ar trebui să se înceapă exploatarea unor vaste șiruri de interacțiuni între sisteme și, poate, într-o zi vom stăpâni tehnologiile care ne vor permite să facem acest lucru" (*ibidem*).

Studiul "Sistem și istorie" ne-a servit pentru a ilustra modul în care poate funcționa paradigma structural-generativă în analiza sistemelor de idei (ideologiilor). Ne rămâne să identificăm în viitor teorii de același rang (structuralism de gradul II), cu referire la același domeniu de semnificație. Probabil că istoria religiilor a lui Mircea Eliade este unul dintre cele mai bune exemple.

2. RAȚIONALITATEA NELINIARĂ – O NOUĂ PARADIGMĂ A COMUNICĂRII

2.1. Dialectică şi raționalitate în ştiințele naturii

Începând cu anii '60 ai secolului trecut, în cunoașterea științifică s-au impus ca obiecte de referință complexitățile organizaționale, ale căror caracteristici structurale și funcționale au scos în evidență insuficiența elaborărilor teoretico-metodologice tradiționale, legate de două modele dialectice: 1. Dialectica mecanistă (adică teoria simplicității organizate), ceea ce Engels denumea prin termenul de "metafizică"; 2. Dialectica liniară (nemecanică sau supramecanică), adică teoria complexităților neorganizate.

Noile obiecte ale cunoasterii3 au contribuit, de asemenea, la configurarea unei noi perspective metodologice: rationalitatea organizationala4, care angajeaza pentru prima data în mod sistematic starile-departe-de-echilibru si situatia 3 neliniara. Noua perspectiva s-a dovedit incompatibila cu idealul de inteligibilitate al stiintei traditionale, conform caruia devenirea era considerata factor per-

turbator (toate principiile logicii clasice cooperau în vederea deplasarii catre irational a contradictiei si a schimbarii din lucruri si concepte). Dupa opinia unui autor contemporan, "ultimele decenii au atestat, fara putinta de tagada, faptul ca aceasta rationalitate cartesian-analitica axata pe stabilitate si echilibru si-a epuizat în esenta resursele cognitive, dovedindu-se principial-limitata" (8, p. 73).

În viziunea altui autor, "organizarea" este o categorie științifică de cuprindere universală, care poate reprezenta un nou principiu al unității teoriei științifice, un determinant fundamental al unui nou tip de teoretizare în cunoașterea științifică, oferind o schemă conceptuală unitară teoriilor din fizica particulelor elementare, biologie etc. (6, p. 247). După același autor, exemplele cele mai reprezentative ar fi "termodinamica generalizată" (I. Prigogine, P. Glansdorf) și teoria structurilor disipative în biologie (M. Eigen, 1971).

Pentru epistemologia contemporană constituie o adevărată revelație faptul că unele categorii clasice, cum ar fi "realitatea obiectivă" și "reflectarea univocă" (9), intuițiile liniar-statice (conform cărora stabilitatea a fost concepută ca întrerupere a mișcării, iar nu ca o conservare a stării de mișcare) sau "certitudinile" simțului comun funcționează numai în cazuri uzuale, curente. Pentru cercetătorii prea atașați de tradiție este surprinzătoare însăși ideea că nu numai obiectul cunoașterii se dezvoltă, ci și cunoașterea obiectului – respectiv, dialectica. Aceasta este unitară, dar nu este unică: în istoria dialecticii pot interveni imprevizibile momente de discontinuitate datorate unor modificări radicale ale însuși conținutului ei.

Se poate constata că un astfel de moment parcurgem astăzi, când trecerea cunoașterii științifice de la stadiul liniar la cel neliniar (organizațional) se desfășoară sub semnul unei schimbări de direcție atât de surprinzătoare în raport cu schemele mentale ale cercetării tradiționale, încât serendipitatea acesteia face ca noua idee

să fie percepută de către mulți cercetători drept o "idee nebună" (Niels Bohr). Cu toate acestea, în ultimele două decenii au devenit tot mai frecvente încercările de depășire a reprezentărilor clasice despre atomism și elementaritate (10, 11), spațiu și timp, realitate și reflectare (9). În literatura filosofică românească, problematizării raționalității i-au fost consacrate numeroase studii (12, 13, 14, 15), unele fiind reunite în volume (2, 16, 17). Autorii lor recunosc, în ultimă instanță, caracterul limitat, de primă aproximație a raționalității liniar-analitice, precum și necesitatea edificării unui nou tip de raționalitate, bazat nu pe raporturi de opoziție, ci pe raporturi de complementaritate față de poziția tradițională.

Fie că invocă logici non-aristotelice, de tip Vasiliev sau de tip "hermesian" (cf. 18), fie că vizează actualizarea intuițiilor lui Lucian Blaga cu privire la complementaritate (19, 20, 21, 22, 23), cercetătorii contemporani urmăresc în mod explicit recuperarea legăturilor cu întregul, continuând acest demers prin contribuții la elaborarea unor categorii și principii înglobalizatoare, la apariția unui nou tip de sinteză ("sinteza complementară" sau "sinteza cu armonizator"), care generalizează sinteza polară de tip hegelian – sinteză ce conduce la întregi abstracți, neautentici5.

Urmărind această linie de gândire, în capitolul de față ne-am propus să explorăm modul în care "momentul organizațional" intervenit în istoria cunoașterii legitimează extinderea spiritului viu al dialecticii asupra naturii anorganice (direcție în care Engels a mers mai mult programatic decât efectiv), ceea ce ar face posibilă, în sfârșit, globalizarea efectivă a dialecticii la nivelul celor trei orizonturi existențiale: anorganic, organic și social – orizonturi distincte, dar inseparabile. În al doilea rând, vom încerca să arătăm că, în acest nou context, concepțiile filosofice, respectiv sintezele care nu depășesc orizontul de cunoaștere al primelor două revoluții științifice ale secolului XX (cuantică și relativistă), deci care

nu depășesc forma de mișcare propriu-zisă, se dovedesc tributare metafizicii, chiar și atunci când se doresc dialectice; acest lucru devine evident din perspectiva concepției (modelelor) care integrează înnoirile aduse de toate cele trei revoluții științifice ale secolului XX (inclusiv de revoluția cibernetic-organizațională).

2.1.1. Două raționalități dialectice

După cum arată Florin Felecan în câteva lucrări (7, 8, 11), etapizarea dezvoltării cunoașterii presupune parcurgerea obligatorie a următoarelor stadii/substadii6:

- I. Stadiul liniar-mecanic, în care cunoașterea este centrată pe articularea de tip sumativ a unor sisteme – de altfel, stabile în stare necuplată și susceptibile de interacțiuni de tip colizional;
- II. Stadiul liniar-nemecanic (electromagnetic), în cadrul căruia schimbarea este regizată de principiul superpoziției (care generalizează tipul sumativ de articulare), prin considerarea oricăror combinații liniare posibile;
- III. Stadiul neliniar de tip distinct-inseparabil, reprezentativ pentru cunoașterea contemporană;
- IV. Stadiul neliniar de tip indistinct-inseparabil, unde este vizat maximul de integralitate (ca în cazul modelului "spumă de săpun", reclamat de fizica energiilor înalte).

Pentru stadiile III și IV (neliniare) este esențial principiul interferenței, care depășește și generalizează principiul superpoziției, despre care se știe că este incompatibil cu realitatea fundamentală și cu devenirea autentică (vezi 9). Datorită importanței excepționale a principiului interferenței (ca principiu metodologic de mare generalitate) în "normalizarea" raporturilor dintre inteligibilitate și devenire, credem că este oportună o primă formulare a lui:

Dacă un sistem A este definit, în condiții neliniare, prin setul de de stări potențial-posibile Ap, atunci orice stare actualizată a sa este rezultatul întrepătrunderii efective și concomitente a tuturor stărilor Ap (8).

De ce considerăm că parcurgerea acestor stadii de către cunoașterea științifică este obligatorie? Ce argumente avem pentru a fi siguri că nu supralicităm? Cum ne putem asigura împotriva unor tentații perene, cum ar fi cea a modelelor speculative sau cea a schemelor simplificatoare?

În una dintre cele mai cunoscute lucrări ale lor (27), Ilya Prigogine și Isabelle Stengers sesizează că procesul de constituire a fizicii a fost prezidat de două contingențe ireductibile:

I. Contingența ontologică7, în conformitate cu care crearea marilor scheme teoretice se datorează nu numai unor particularități intrinseci (analitice) ale inteligenței umane (a se vedea "contingența istorică"), ci mai ales faptului că în lumea noastră materială complexă, unele obiecte se decupează în mod natural ca părți distincte (ca sisteme necuplate sau slab-cuplate); acest fapt a impus subiectului epistemic țeluri, modele și limbaje care fac inteligibilă regularitatea lor axată pe reversibilitatea traiectoriilor și staționaritatea proceselor. Într-un astfel de context fizic nu se poate produce decât o "schimbare fără schimbare" (Al. Koyré), săgeata timpului nu se poate manifesta, iar sensul istoric nu se poate constitui.

II. Contingența istorică, ce are în vedere chiar transpunerea acestei premise naturale în planul (istoriei) fizicii, știință care a debutat sub semnul unei idealizări radicale, concretizate în concepte sau modele respectabile din punct de vedere teoretic și eficace din punct de vedere practic ("traiectorie dinamică", "staționaritate", "predictibilitate" etc.), dar care

în ultimele decenii și-au dovedit caracterul nefundamental, adică statutul de prime aproximații în raport cu situațiile reale.

În acest caz, reductibilitatea complexității mișcării planetelor la mișcarea "epurată" a sistemelor formate numai din două corpuri (de pildă, Pământ-Soare, unde se face abstracție de atracția Pământ-Lună și nu numai) a permis nu doar matematizarea eficientă (conform standardelor epocii), ci și constituirea unei fizici (implicit, a unei raționalități științifice) care exclude din universul mișcării schimbarea calitativă și care nu permite timpului (redus la învelișul său parametric) să acceadă la durată, la istoricitatea autentică. După cum spun I. Prigogine și I. Stengers, dacă am fi trăit, precum delfinii, într-un mediu mai dens, toată știința mișcării ar fi luat altă turnură. Considerente similare pot fi avute în vedere și în ceea ce privește tabloul nemecanic, electromagnetic al lumii, în cadrul căruia valoarea redusă a constantei de cuplaj (1/37), precum și masa nulă (sau quasinulă) a fotonului sunt răspunzătoare de caracteristica liniară quasigeneralizată a fizicii, în general, a științei pe parcursul unei întregi epoci (1890-1960).

Pe lângă aceste două "contingențe" depistate de autorii lurării Temps et Éternité, F. Felecan (8) aduce în discuție o a treia:

III. Contingența metodologică: nu doar obiectele (sistemele) pot fi considerate ca distincte și separabile, ci și unele stări ale acestora (în particular, starea fundamentală). A fost o adevărată șansă – apreciază filosoful român – ca fizicienii să dispună de o stare bine definită și stabilă care le-a oferit o configurație de referință în care perturbările de mică amplitudine se pot produce fără modificări structurale, calitative; eventualele efecte non-armonice proveneau din neliniarități

de diverse tipuri, putând fi tratate cu paleativul cunoscut sub numele de "teoria perturbațiilor".

După alți autori (vezi 28) însă, în ciuda numeroaselor succese obținute pe baza acestui program analitic, în pofida sofisticării crescânde a "modelelor perturbaționale", s-au acumulat treptat numeroase probleme fizice care nu mai puteau fi eludate. În abordarea lor, separabilitatea asumată între starea fundamentală și stările perturbate devine principal inadecvată.

Iată, deci, câteva argumente suficient de tari în favoarea ideii că resursele cognitive ale metodologiei liniare sunt principial-limitate, că este necesară o schimbare de orizont, o deschidere hotărâtă către situația neliniară ("holosituație"). Care este sensul acestei schimbări?

2.1.2. Particularități ale raționalității liniare

Dezvoltarea celor mai multe capitole ale fizicii a început cu studierea "sistemelor liniare", adică a acelor sisteme în care mișcarea se supune principiului superpoziției, fiind descriptibilă prin intermediul ecuațiilor liniare, iar componentele sistemului sunt necuplate sau slab cuplate.

Supoziția metodologică fundamentală a raționalității liniare se traduce prin preeminența entităților distincte în raport cu complexitatea. Fie de ordin sumativ-compozițional, fie de ordin structural, complexitatea apare ca derivată (elementele preced și generează – prin interacțiuni – structura)8.

Aducând în prim-plan discretul (mai ales discretul corpuscular, aflat în stare de echilibru sau în stări-aproape-de-echilibru), raționalitatea liniară implică:

1. Determinismul cauzal univoc, ceea ce exclude alegerea (selecția naturală) anorganică, precum și finalitatea anorganică;

2. Ignorarea mediului în condiționarea însușirilor sistemelor; aceste însușiri sunt intrinsec-atributive. Chiar atunci când sunt invocate, mediile uzuale sunt lipsite de "personalitate sistemică" (omogene și izotrope)9.
3. Obiectele reprezentative sunt distincte și separabile (de pildă, existența actualizată este reflectată univoc de categoria clasică a "realității obiective"; în particular, posibilitatea este concepută ca non-existență, fiind proiectată în viitor și fiind golită de orice conținut fizic);
4. Accentuarea separabilității și analizei, ceea ce deplasează sinteza pe plan secund; întregii rezultați în urma aplicării tehnicilor post-analitice își pierd în mare măsură caracterul nativ-funcțional. La limită, ei devin ceea ce Marx numea "abstracții mute", adică inoperante – "cărămizile" oricărei construcții speculative;
5. Tipul de cunoaștere adecvat este cunoașterea–acțiune, care presupune o perturbare inevitabilă exercitată din afara sistemului. În acest sens, vectorul cognitiv este nemijlocit dependent (potențat, dar și limitat) de amploarea acestei perturbări.

2.1.3. Particularități ale raționalității neliniare

"Sistemele neliniare" sunt sisteme oscilatorii, ale căror însușiri depind de procesele ce se desfășoară în ele, oscilațiile diferiților parametri sistemici fiind descrise cu ajutorul ecuațiilor neliniare.

Supoziția metodologică fundamentală a raționalității neliniare afirmă preeminența totalității dinamice asupra entităților distincte, generate concomitent cu interacțiunile lor, într-un context organizațional caracterizat prin deschidere, stări-departe-de-echilibru și situație neliniară (8). Noul tip de raționalitate aduce în prim-plan valorile continuului, recunoscând drept centrale și constitutive

tocmai acele aspecte esențiale cărora metodologia liniară le acordă – exclusiv sau în primul rând – conotații negative: cinetica, contradicția și instabilitatea, haosul și ireversibilitatea etc.

Raportul discret-continuu constituie, după mulți autori, principalul ax dialectic al efortului de reconstrucție a științei specific sfârșitului de secol XX. Rezultatele epocale ale celor trei revoluții științifice (cuantică, relativistă și cibernetic-organizațională) se cer armonizate sub forma unei sinteze conceptuale și metodologice al cărei pivot tinde să devină continuul integral-cinetic, în raport cu care discretul devine relativ și subordonat, ponderea lui depinzând nemijlocit de ambianțele concrete care modulează local mișcarea câmpului material universal. În această tentativă de unificare epistemologică, primele două revoluții științifice pot oferi, în cel mai bun caz, accesul la o sinteză dialectică între discret și continuu, care nu poate depăși, însă, nivelul mișcării fizice. Dar este, oare, posibil un "dincolo" (eventual un "deasupra")?

Continuitatea promovată de revoluția cibernetic-organizațională răspunde afirmativ: orizontul fizic propriu-zis este grevat de o incompletitudine principială. Acest nou orizont este superior, deoarece el unifică mișcarea cu organizarea – respectiv, energia cu informația. Abia la acest nivel pot fi formulate în termeni adecvați (concreți) și rezolvate eficient (convingător) problemele genezei și dezvoltării sistemelor. Principala pârghie care a făcut posibile aceste performanțe a fost conceptul de cuplaj organizațional, apt să articuleze organic categorii polare care păreau până nu demult incompatibile logic: material și informațional, intern și extern, structural și procesual, stabil și nestabil etc., determinând în filosofie o ireversibilă înălțare în grad a unor concepte (organizare, structură, informație etc.), iar în teoria determinismului o complementarizare esențială, definitorie, între cauzal și final (29, p. 1275). În viziu-

nea lui Florin Felecan, "însemnătatea de excepție a cuplajului organizațional nu a devenit evidentă pentru toată lumea: prea adesea semnificația integrativă a particulei 'și' este redusă la sensul banal, cantitativ-aditivist – de simplă adăugire –, deși aproape întotdeauna ea reprezintă corespondentul în plan lingvistic al unei interacțiuni fizice ireductibile, care – chiar când sunt considerate 'simple' agregate – modifică sensibil însușirile structurale și funcționale ale părților conectate, contând totodată ca principală premisă a constituirii unei noi calități" (30, p. 127). Acest moment de manifestare a dis-continuității în continuitate a fost reliefat de biochimistul A. Szent-Gyorgy (31, p. 60).

Alte aspecte definitorii ale raționalității neliniare, foarte sugestive pentru o teorie unificată a comunicării, sunt derivate sau logic-complementare în raport cu cele de mai sus:

1. Recuperarea dimensiunii holonomice, cu restabilirea sensurilor si semnificatiilor organizationale originare10 între subsistemele întregilor fizico-chimici, între om si natura, între natura organica si cea anorganica, între subsistemele societatii umane.
2. Accesul la istoricitatea autentică11, ceea ce înseamnă:
   - accesul la temporalitatea autentică, la temporalitatea "în durată" sau "întru ființă" (C. Noica), incluzând și momentul genezei (care este principial-incompatibil cu raționalitatea liniară);
   - accesul la devenirea autentică, pentru care componenta ireversibilă a mișcării este constitutivă și universală12
3. Considerarea mediului ambiant ca o entitate constitutivă individualizată13, în sens organizațional (prin stările potențial-posibile) și, totodată, activă (acesta fiind plasat, prin definiție, în categoria stărilor-departe-de-echilibru).

4. Aducerea în prim-plan a unei noi forme de cunoaștere științifică: “cunoașterea–comunicare”. Complementară cu ceea ce se poate numi “cunoașterea–acțiune” (*ibidem*), cunoașterea–comunicare este nediscursivă și nu provine nemijlocit din acțiune, ci din complementul acesteia: influențele materiale neergonice14, ceea ce implică atât coerență, cât și sincronizare.

Redăm aici caracterizarea pe care autorul acestei distincții (30) o face cunoașterii–comunicare: “Cunoașterea–comunicare nu presupune reducția complexității obiectului cercetat (prin situarea lui în spații metricergonice, abstracte, nefuncționale), ea nu urmărește esența conceptuală, teoretică (pe care o consideră drept o “sinteză-artefact”), ci esența vie sau SINEA noiciană, accesibilă cunoașterii printr-o comunicare între întregii ‘vii’, indivizibili. În acest context, obiecția lui G. Prestipino privind ‘noumenicitatea’ fenomenelor naturale cade, întrucât s-a descoperit că prin comunicare se poate pătrunde în natură fără a o perturba în mod semnificativ, iar, la limită, fără a o perturba deloc. Mai mult, întrucât nu este intermediată nici de momente analitice, nici de traseele discursiv-conceptuale sine-qua-non, cunoașterea–comunicare, prin mecanismele ei specifice (implicând coerența, sincronizarea și rezonanța) poate fi extinsă, în mod legitim, asupra tuturor tipurilor de sisteme: organic-anorganic, organic-uman etc. Un exemplu de acum bine cunoscut de comunicare organic–anorganic (care i-a surprins în gradul cel mai înalt pe savanții înșiși) este cel bazat pe unde de difuzie, exercitat între moleculele activate ale structurilor (sistemelor) chimice disipative”.

Dacă termenul de cunoaștere–comunicare, deocamdată definibil doar în epistemologia științelor fizico-chimice, ar putea fi transferat în epistemologia socială, atunci el ar fi deosebit de util

pentru o teorie unificată a comunicării; el ar contribui, probabil, la elaborarea unei noi teorii a comunicării interculturale și a unei noi teorii a cunoașterii sociale, adaptată mai bine specificului ireductibil al obiectului acestei cunoașteri.

2.2. Dialectica naturii între liniar şi neliniar

2.2.1. Dualismul dialecticii la Engels

În varianta ei engelsiană, dialectica naturii a reflectat gradul de dezvoltare a cunoașterii științifice din deceniile 8 și 9 ale secolului XIX. Dacă dialectica naturii a rămas în stadiul de "proiect", aceasta se explică în primul rând prin acțiunea constrângătoare a unor factori obiectivi, care, probabil, nu ar fi permis nimănui să meargă mai departe decât a făcut-o Engels.

Porunca vremii, căreia Engels a încercat să-i facă față (deși era conștient de insuficiența cunoștințelor sale în domeniul fizicii și chimiei – vezi 37), era negarea concepției mecaniciste, concepție ce corespundea substadiului liniar-mecanic (momentul compozițional în chimie) și elaborarea pe noi temeiuri (structurale) a unei dialectici liniare axate pe conexiuni nemecanice (fizice și chimice), care să înglobeze ca pe un caz particular dialectica liniară mecanicistă (după cum principiul superpoziției înglobează principiul simplei însumări).

În epocă, problema esențială consta în aceea că dialectica liniară a naturii nu putea fi construită decât ca un complement necesar al dialecticii neliniare, înglobalizatoare. Aceasta, deoarece numai într-o perspectivă neliniară devin sesizabile idealizările inerente liniarității și, totodată, poate fi explicat succesul local al teoriilor clasice, al raționalității dialectice tradiționale. Intuind probabil exigențele unui astfel de imperativ metodologic, Engels a încercat să devanseze istoria cunoașterii științifice, prelungind un traseu istorico-natural (cel al generalizării unor rezultate ale științei fizico-

chimice a epocii) printr-un traseu logic (care presupune continuarea construcției dialecticii “de sus în jos”, sau “împotriva naturii”). Astfel, Engels a încercat să transfere elemente neliniare (inseparabilitatea și totalizarea, deschiderea și procesualitatea) din dialectica vieții organice și, mai ales, din dialectica vieții sociale, care fusese adusă de Karl Marx la un grad de elaborare conceptuală pe care I. Pârvu (6, 38) îl caracterizează ca “structural-organizațional”.

Așa se face că unii cercetători, ca G. Lukács (39) și A. Schmidt (40), au decelat o anumită ruptură metodologică – de fapt, un hiatus – în articularea a ceea ce astăzi numim “raționalitate liniară” și “raționalitate neliniară”. Acest hiatus ar fi putut fi micșorat dacă Engels nu ar fi ezitat în fața momentului structural, a cărui semnificație majoră nu a sesizat-o până la capăt15.

Dupa opinia noastra, neasimilarea momentului structural reprezinta principalul factor care i-a interzis lui Engels accesul la rationalitatea neliniara pe traseul istorico-natural; totodata, ratarea acestui moment l-a împiedicat sa evite redutabila eroare hegeliana a “procesualizarii pripite”16.

Încercând să parcurgă un traseu “contra naturii” (logic, iar nu istoric), Engels a ajuns la un dualism, dar acest rezultat era inevitabil, căci nu ne putem închipui că altcineva ar fi putut, în contextul științei fizico-chimice a timpului, să ajungă la o dialectică neliniară. Dualismul liniar-neliniar exprimă, în fond, atât limitele științei din epoca lui Engels, cât și intuiția excepțională a acestui autodidact genial.

Pentru a ilustra dualismul dialecticii engelsiene a naturii, vom folosi comentariul lui F. Felecan (8), oprindu-ne doar asupra unor decupaje referitoare la însuși modul de concepere a naturii (și, întrun plan mai general, a lumii).

1. Conceptul liniar de “natură”, compatibil cu caracterul corporal-substanțialist al categoriei de “materie”, care în epocă

funcționa ca referențial pentru întreaga gândire științifică, precum și pentru filosofia materialistă, cum rezultă de la Engels: "Întreaga natură accesibilă nouă formează un sistem, un ansamblu coerent de corpuri, înțelegând aici prin corpuri toate existențele materiale de la astru și până la atom..." (36, p. 191).

2. Conceptul neliniar de "natură": "Astăzi, întreaga natură ni se prezintă ca un sistem de conexiuni și procese" (*idem*, p. 176); "Natura nu este, ci devine..."; sau: "lumea nu trebuie înțeleasă ca un complex de lucruri definitive, ci ca un complex de procese în care lucrurile în aparență stabile, ca și reflectarea lor mintală (...), noțiunile, se află în neîntreruptă transformare, născându-se și pierind" (*ibidem*).

Dualismul engelsian aruncase un otgon în secolul XX. Dar ceea ce Engels numea, cu referire la lucruri, atunci când scria "în aparență stabile", pentru știința secolului XIX și a primelor decenii ale secolului XX a reprezentat însăși "esența lucrurilor". Această știință a avut ca principală preocupare teoria stabilității, iar nu elaborarea unei teorii a schimbării.

Daca notiunea de "structura" (introdusa de A. M. Butlerov abia în 1861) si teoria structurii chimice ar fi putut fi valorificate de Engels în elaborarile sale dialectice, probabil ca altfel ar fi aratat situatia altor concepte, teorii si principii, a caror cunoastere si recunoastere conditioneaza nemijlocit accesul la nivelul superior al dialectizarii naturii anorganice: "inseparabilitatea" si "totalitatea fizica", conotatiile pozitiv-constructive ale notiunilot de "entropie", "ireversibilitate" si "haos" etc. De pilda, Engels nu a putut corela entropia decât cu alteritatea sistemelor (activitate de tip constructiv, ireversibila, orientata exclusiv catre atingerea obiectivului). Prima bresa în aceasta viziune "unilateral-negativista" (conf. 8) a fost formulata abia în 1945, prin descoperirea

specificului activitatii sistemelor în starile stationare (în situatia de a se opune alteritatii)17. De asemenea, cele dintâi date semnificative privind inseparabilitatea fizica au fost consemnate de istoria fizicii la multe decenii dupa moartea lui Engels18. În aceste conditii, devine limpede ca sarcina asumata de Engels depasea, prin anvergura implicatiilor, nu numai resursele sale individuale, ci si pe cele ale momentului istoric, moment deasupra caruia Engels a reusit, totusi, sa se ridice facând uz de dialectica însasi, în calitatea ei de instrument euristic. Intuitiile sale în directia neliniaritatii au fost nu numai rodul geniului sau originar, ci si al unui îndelungat exercitiu de dialecticizare a vietii (teoriei) sociale, exercitiu efectuat împreuna cu Marx.

Deși nu a reușit să construiască o “dialectică organizațională” (8) a naturii anorganice, se poate admite că Engels a făcut pași semnificativi dincolo de bornele hegeliene, în direcția instituirii unei raționalități noi: celebrul său adagio “ori–ori devine tot mai insuficient” a vizat aspectele profunde, situate dincolo de poziția metafizicienilor, el focalizând atenția asupra manierei hegeliene de rezolvare a contradicțiilor prin eliminarea unuia dintre contrarii – manieră schematică, risipitoare de resurse istorice, necesitând ulterioare reveniri, retușări, restructurări19.

Insatisfacția lui Engels față de caracterul îngust, de primă aproximație istorică, al unității (inseparabilității) dialectice hegeliene, înțeleasă ca opoziție, precum și orientarea lui spre soluțiile de tip complementar sunt evidențiate, de pildă, în următorul pasaj din Dialectica naturii: “Cu cât cunoașterea va progresa (...), cu atât va deveni mai imposibilă ideea absurdă și nefirească a unei opoziții între spirit și materie, între om și natură, între suflet și trup” (36, p. 158).

2.2.2. Perspectivele unei dialectici neliniare a naturii

Una dintre concluziile ce se impun este ca, datorita celor mai recente dezvoltari din cunoasterea stiintifica, în prezent, construirea unei dialectici neliniare a naturii a devenit o posibilitate concreta20. O atesta, printre altele, si înalta frecventa cu care apar lucrari de metodologie integrativa (îndeosebi fizica–filosofie) datorate unor prestigiosi autori de formatie interdisciplinara21. S-ar putea afirma ca, în acest caz, interdisciplinaritatea reprezinta pentru prima data mai mult decât o "aspiratie progresista" a savantilor; ea devine un veritabil filon unificator între stiinta si metastiinta. Dupa cum scrie Ilie Pârvu, un fin analist al revolutiei stiintifice contemporane, "trecerea la teoriile structural-organizationale, reprezentând o tendinta dominanta a dezvoltarii stiintei actuale, impune edificarea unei epistemologii pe baze interdisciplinare (prin convergenta directiilor tematice si a orientarilor metodologice în studiul stiintei ca fenomen de cunoastere), cu rol sporit în constructia stiintei si cu o 'relevanta empirica' superioara momentelor ei anterioare" (2, p. 261). Pe scurt, interdisciplinaritatea a devenit o conditie sine-qua-non a deblocarii cercetarii si interpretarii rezultatelor ei.

Se întâmplă ca și cum știința, metaștiința și filosofia naturii ar fi descoperit, toate în același timp, că obiectul cunoașterii este altul decât cel pe care îl vizau până acum și că acest nou obiect al cunoașterii le privește pe toate în aceeași măsură și în același timp; edificiile lor tradiționale scârțâie din încheieturi, punându-se cu acuitate problema unei re-construcții de mari dimensiuni.

Insistăm asupra acestui aspect nu pentru a salva ideea de "continuitate" și, prin aceasta, pe cea de "progres în obiectivitate". În calitatea ei de credință filosofică personală, ea poate deriva dintr-un ideal de științificitate care, la urma urmei, poate fi arbitrar. Tot-

odată, nu este vorba aici de o rămășiță a "ideologiei progresului", ci de concluziile cele mai pertinente reieșite din marile dezbateri epistemologice contemporane (de pildă, disputa Kuhn–Popper, căreia Ilie Pârvu îi găsește o originală "dezlegare" prin introducerea ideii de "linie de univers" – vezi 2, p. 259). În finalul capitolului dedicat tipurilor de teorie științifică, Ilie Pârvu conchide: "Abordarea tipologică formulată aici (…) nu presupune (…) o ruptură între diferitele 'paternuri de știință', ci (…) ea evidențiază și o continuitate, un 'principiu metateoretic de corespondență'; ea presupune păstrarea – de la un tip de știință la altul – a unor criterii de exigență ale vechiului tip (drept cazuri-limită ale celui nou), într-o formă și cu o funcționalitate corespunzător restructurate" (*idem*, p. 261). Aceeași concluzie se poate formula și cu privire la trecerea de la raționalitatea liniară la cea neliniară: avem de-a face cu un proces de maturizare epistemologică deci cu o mișcare progresivă.

O primă fază – extensivă – a acestei re-construcții a fost deja parcursă, urmând ca în viitorul previzibil aliniamentele să fie esențializate convergent (atât ca ideație, cât și ca limbaj), în sensul formulării principiilor și legităților, al (re)definirii categoriilor.

În Temps et Éternité (27), Ilya Prigogine și Isabelle Stengers propun o periodizare aproximativă a travaliului de statuare a "noii convergențe":

I. Descoperirea și perfecționarea marilor scheme teoretice de la începutul secolului XX: teoria relativității și teoria cuantică (1900-1960);
II. Evidențierea progresivă a autenticei dimensiuni istorice a naturii anorganice, a formelor de activitate constructiv-organizațională a sistemelor fizico-chimice (1960-1980):
   – descoperirea instabilității și complexității structural-funcționale a particulelor elementare;

- stabilirea istoricității Universului, inclusiv pe baze experimentale (măsurarea radiațiilor reziduale de corp negru ș.a.);
- descoperirea și teoretizarea (încă neîncheiată) a structurilor disipative.

III. Sintetizarea sub semnul holonomiei a tuturor acestor noi idei și fapte de cunoaștere, având ca obiectiv elaborarea unui nou tip de raționalitate, în care omul și natura să reprezinte entități cu adevărat complementare (după 1980).

Periodizarea de mai sus este tributară abordării prigogineiene, centrată pe dualitatea dinamic–termodinamic; dintr-o altă perspectivă, de pildă cea axată pe dualitatea structură–organizare (Felecan, 1978), cercul de reușite științifice semnificative apare mai mare, ceea ce-l îndreptățește pe autorul menționat (8) să propună noi momente relevante, subsumabile stadiului al doilea din periodizarea prigogineiană:

- descoperirea, pe filiera paradoxului Einstein–Podolsky–Rosen, a inseparabilității fizice, respectiv a fundamentalității ireductibile a sistemelor anorganice elementare;
- recunoașterea dimensiunii cibernetic-informaționale ca un complement necesar al dimensiunii tradiționale (acționaliste) a cunoașterii, ceea ce a evidențiat și a impus cerința unui nou tip de cunoaștere – cunoașterea–comunicare, ca un complement al cunoașterii–acțiune;
- impunerea progresivă – mai ales în câmpul cunoașterii experimentale – a unor noi organizări cognitive, de tipul om–ordinator, deosebit de performante;
- descoperirea unei noi “sintaxe” chimice la nivelul microscopic, implicând 2, 3, 4... molecule, ceea ce a permis trecerea la o nouă modalitate de modificare a însușirilor moleculare

prin controlul microambianței, precum și așezarea la baza procesului de dezvoltare a chimiei (dar nu numai) a principiului generalizării, care presupune parcurgerea succesivă a unor orizonturi conceptual-metodologice de cuprindere și complexitate crescândă, centrate pe categoriile de compoziție, structură și organizare (34, p. 264).

Principalele implicații ale reconstrucției dialecticii naturii din perspectiva raționalității neliniare sunt următoarele două: întemeierea științifică a unei autentice istoricități a naturii și istoricizarea legilor devenirii (apud F. Felecan – 8, pp. 81-84).

2.2.2.1. Istoricitatea autentică a naturii

Istoricitatea poate fi autentică (intrinsecă) sau neautentică (extrinsecă, manipulată). Pentru a fi autentică, ea trebuie să îndeplinească anumite condiții minimale; după cum vom vedea, acestea nu pot fi îndeplinite decât într-un context organizațional (stări-departe-de-echilibru și neliniaritate).

A. NEUNIVOCITATEA COMPORTAMENTULUI. În viziunea hegelian–sartreiană, istoricitatea naturii a fost una neautentică, deoarece sistemele anorganice (în situația echilibral-liniară) nu pot alege (10g2 1=0), lanțul dezvoltării apropiindu-se de lanțul Markov de ordinul I. În situația liniară, însă, părțile componente ale sistemelor liniare devin subsisteme cu conduită neunivocă. Ori, autentica istoricitate este aceea care implică alegerea efectivă între mai multe variante comportamentale – altfel spus, între mai multe istorii posibile, istorii construite alternativ pe baza principiului interferenței.

B. IREVERSIBILITATEA. Miscarea sistemelor finite prezinta trasaturile unei organizari complex-concrete, în care procesele reversibile se înrepatrund cu cele ireversibile, acestea din urma constituind, de fapt, suportul material nemijlocit

al “sagetii timpului”. Aportul ireversibilitatii la configurarea istoricitatii autentice poate fi caracterizat cu ajutorul marimii “entropie libera” (Sf). În starile de echilibru, istoricitatea autentica si, respectiv, sageata timpului sunt nu inexistente22, ci doar latente. Corelativ, în starile-de-echilibru, entropia libera este nula (dar numai ca valoare medie).

C. TEMPORALITATEA CONCRETA. Spre deosebire de timpul traditional, extrinsec (parametric sau spatializat), masurabil cu dispozitive speciale (ceasuri parametrice23), exista un timp autentic, solidar cu miscarea concret-complexa. Unitatea de baza a acestui “timp al fiintei” (Felecan, 8) este durata elementara (evenimentul), iar nu secunda, minutul etc.

Principalul moment al istoricității autentice, moment ce coincide cu originea temporalității concrete, îl constituie geneza, care angajează nu doar actualizarea propriu-zisă, ci și traseul potențial-posibil – orice geneză autentică fiind prefațată de un eveniment topologic, care marchează trecerea de la istoricitatea manipulată (fără “rădăcini” tipologice) la istoricitatea autentică.

D. COMPLEXITATEA ACTIVITĂȚII ANORGANICE. Considerate atât în contexte clasice, cât și în contexte neclasice, sistemele anorganice manifestă activitate complexă, ceea ce poziția clasică, unilateral-destructivă, eludează – deoarece, pentru ea, ireversibilitatea se epurează în planul alterității:

- activitatea de tip destructiv (alteritate) constituie principala forma de negare în istoricitatea autentica. Traseul alteritatii leaga geneza sistemului de starea-de-echilibru – caracterizata prin valoarea maxima a entropiei totale a sistemului (S). Întrucât la echilibru entropia libera (Sf) se anuleaza în medie, entropia totala devine egala cu entropia legata (Sb)24, iar subsistemele redevin parti componente relativ independente, corelatiile dintre ele (de

fapt, interactiuni de schimb elementare) ramânând în stare atomizata; corelarea corelatiilor fiind practic nula, sageata timpului nu se poate manifesta.

- activitatea staționară poate fi caracterizată sintetic prin Sf = const., < 0. Ea reprezintă forma minimă de activitate organizațională, având ca rezulat neatingerea stării-de-echilibru. Deși este încă situat dincoace de punctul de instabilitate, acest regim de activitate nu mai e reductibil la alteritate: odată cu formularea teoremei producției minime de entropie în stările staționare (1945) a devenit evidentă orientarea unilaterală a raționalității dialecticii clasice, aceasta atribuind conotații exclusiv negative categoriilor de "entropie", "haos", "ireversibilitate" etc.
- activitatea constructiv-organizationala reprezinta principala forma de afirmare a istoricitatii autentice (ea ramânând, însa, complementara cu alteritatea). Capatul superior al activitatii organizationale îl constituie geneza. Dincolo de punctul de instabilitate25, subsistemele devin active si, totodata, sensibile la fluctuatii interne si externe (vezi figura din Anexa 1). În sistem se instaureaza un nou regim de corelare a corelatiilor elementare (ceea ce unii autori numesc "comunicare" – cf. Felecan, 8), a carui principala caracteristica functionala consta în articularea efectiva (interferenta) între starile actualizate si cele potential-posibile. Sistemul îsi dinamizeaza entropia totala (S) pe seama unui continuu "transfer de reversibilitate" catre ambianta si a cresterii ponderii activitatii constructive. În aceste conditii, ireversibilitatea se impune, iar sageata timpului se face simtita la scara macroscopica.

E. DIMENSIUNEA HOLONOMICA. În urma articulatiilor descrise mai sus (punctul D. iii.), în sistem se produce o re-

stabilire a legaturilor cu întregul, situatie în care subsisteme-le capata un sens istoric autentic prin care sunt armonizate atât resursele interne (starile potential-posibile ale lui A, cât si tendintele complementare ale lui non-A26. Inseparabilitatea anorganica (totalitatea) astfel constituita presupune întrepatrunderea aspectelor neergonice si ergonice, pe primul plan trecând comunicarea, spre deosebire de situatia liniara, când, datorita sensibilitatii scazute a componentelor sistemelor, contributia factorilor ergonici este predominanta, iar în prim-plan se afla actiunea.

2.2.2.2. Istoricizarea legilor devenirii

Noua raționalitate dialectică promovează pe primul plan valorile continuului (inseparabilitate, procesualitate etc.), resimțind astfel necesitatea unor categorii și principii înglobalizatoare, a unor noi forme ale unității dialectice. Datorită faptului că dezvoltarea cunoașterii este orientată către situația neliniară (către stadiul "distinct-inseparabil" și apoi către "indistinct-inseparabil"), principalele tendințe care se pot manifesta în "devenirea legilor devenirii" (Felecan) sunt:

a. apropierea progresivă a substanței acestor legi până la identificare – de pildă, clasicele legi ale "unității luptei contrariilor" și "negării negației" tind să fuzioneze într-o legitate comună, care poate fi desemnată prin sintagma "legea sintezelor alternativ-rectificate";
b. considerarea unor momente de discontinuitate intervenite în conținutul acestor legi, ca urmare a înglobării acestor contexte în perspectiva neliniară;
c. descoperirea unor legi noi, centrate pe dimensiunile neclasice ale cunoașterii contemporane (comunicare, comportament neunivoc, finalitate anorganică ș.a.).

NOTE

1. În cadrul rațiunii structurale funcționează cu succes un nou tip de abstracție ("structurală" sau "axiomatică"), fundamental diferit de abstracția analitică ("aristotelică"), ale cărei virtuți metafizice s-au epuizat, în opinia noastră, odată cu sistemul lui Hegel și care conducea la "abstracții mute" (Marx).
2. După opinia lui R. Thom (apud 2), teoriile structurale pot fi întâlnite și în "faza structurală" a teoriilor "clasice".
3. Acestea sunt sistemele complexe care presupun în același timp elemente statistice și nestatistice, structurale și funcționale, informaționale etc., ele fiind deschise simultan spre mediu, geneză și evoluție (6, pp. 246-247).
4. Denumirea provine de la noțiunea de "organizare" (Akciurin, 1975), care poate fi definită ca un "suprasistem integral-cinetic, format dintr-un sistem de referință A, un context realizant Bn și un mediu ambiant concret individualizant C" (7).
5. De altfel, trei filosofi români de primă importanță (Lucian Blaga, Constantin Noica și Ștefan Lupașcu) au sesizat minusurile sintezei hegeliene, reușind să elaboreze metodologii alternative, deschise la întregi autentici, apte să influențeze benefic viitorul curs al cunoașterii științifice, precum și al dialecticii (vezi 20, 24, 25).
6. Din altă perspectivă, cea a modelelor fundamentale ale teoriei științifice, Ilie Pârvu vede o succesiune a tipurilor de teorie care ar culmina, astăzi, cu teoriile "organizaționale" (2, pp. 224-281). Între ele ar exista o continuitate, un "principiu metateoretic de corespondență" (*idem*, p. 253).
7. Care poate fi desemnată ca "existența a două naturi distincte, dar inseparabile – o natură liniară și o natură neliniară" (8).
8. În terminologia lui Prigogine, Being (existența actualizată) precede și determină Becoming (devenirea).
9. În această particularitate a raționalității liniare, despre care vom vedea că nu a rămas fără corespondent în simțul comun, putem vedea una dintre cauzele atitudinii antiecologice față de

natură, a conduitei de manipulare a mediului natural. Ea caracterizează și multe dintre ideologiile care au avut și au implicații practice antiumaniste (ethos-ul birocratic și viziunea tehnocratică). În filosofia limbajului, "abordările riguroase" sunt tributare raționalității liniare, iar în teoria comunicării, toate modelele teoretice clasate de Fiske în "școala proces" sunt expresii ale acestui tip de raționalitate.

10. Acestea fusesera eliminate (sau doar marginalizate) de stiinta Renasterii pe considerente de eficienta a procesului de matematizare, dar si din alte considerente, care tineau de presupozitiile tacite, de ordin filosofic, ale acestei stiinte (vezi Al. Koyré, 35).
11. Când vorbim de "istoricitate autentică" ne delimităm de "istoricitatea postulată", presupusă din perspectivă filosofică, dar care pentru cunoașterea științifică era introdusă pe ușa secretă, figurând printre condițiile inițiale. Altfel spus, poziția noastră diferă atât de cea a dialecticienilor care afirmă istoricitatea naturii fără a-și baza afirmația pe datele cunoașterii științifice, cât și de cea a dialecticienilor care contestă existența unei istoricități universale (7).
12. În viziunea profesorului Felecan (8), constituirea istoricității autentice se întemeiază pe "magistrala organizării", care poate fi schematizată după cum urmează:
    (Echilibru) _ (Nonechilibru) _ (Neliniaritate) _ (Instabilitate) _ (Ireversibilitate) _ (Istoricitate).
    Concepută în cadrul neclasic al existenței–devenire, geneza nu se mai reduce la simpla actualizare, ci implică în mod necesar și un traseu potențial›posibil, având la origine un eveniment topologic.
13. După cum aflăm din literatura noastră de specialitate (8, 32, 33), experimentele inițiate de S. J. Freedman și J. F. Clauster în 1972 au infirmat "teoriile realiste locale ale naturii" (B. d'Espagnat), a căror bază este formată din principiul realismului, postulatul inducției și principiul separabilității. Un cercetător care vrea să salveze "principiul realismului" (iar printre fizi-

cieni vom găsi cu greu pe cineva care ar dori să renunţe la el), va fi obligat să renunţe, în schimb, la "principiul separabilităţii", acceptându-l volens-nolens pe cel al inseparabilităţii. Potrivit acestui principiu, "două sisteme fizice care sunt îndepărtate în spaţiu în momentul t2, sisteme care au interacţionat într-un moment anterior t1 când erau foarte apropiate, vor continua să interacţioneze oricât de mare ar fi distanţa relativă dintre ele. Altfel spus, sistemele fizice, oricât de depărtate în spaţiu unele de celelalte în prezent, nu sunt de fapt separate dacă au fost în interacţiune în trecut" (32, p. 298). Aceste relaţii de influenţă instantanee, pe care Einstein le-ar fi numit, cu ironie, "acţiuni fantomatice la distanţă" (*idem*, p. 299), sunt considerate de F. Felecan influenţe "neergonice", în sensul că ele nu mai presupun transfer de energie, din moment ce violează "principiul de localitate", adică principiul acţiunii din aproape în aproape.

Principiul de localitate (sau de separabilitate) este principiul conform căruia "toate acţiunile fizice se propagă cu viteze finite, astfel încât două evenimente fizice distanţate în spaţiu pot fi considerate separate" (*idem*, p. 296). El este o reprezentare familiară asupra naturii, adânc înrădăcinată în gândirea europeană – atât în gândirea curentă, cât şi în gândirea fizicienilor. Aceasta din urmă s-a dezvoltat de-a lungul secolelor în cadrul unei concepţii despre natură pe care fizicianul francez d'Espagnat o numeşte multidinism (apud 32, p. 297). Conform acestei concepţii, universul natural este constituit dintr-un număr uriaş de elemente cu proprietăţi simple, care aparţin unui număr mic de specii sau genuri distincte de entităţi fizice; fiecare dintre aceste elemente ocupă o mică regiune a spaţiului şi exercită o influenţă limitată asupra comportării elementelor distanţate; interacţiunea elementelor, considerată local şi cauzal, dă naştere unor combinaţii care explică marea complexitate de fenomene şi efecte observabile (*ibidem*). Ea a fost ilustrată de atomismul filosofic, de atomismul ştiinţific al secolului XIX, precum şi de teoriile clasice şi relativiste ale câmpului. Recunoscând plauzibilitatea intuitivă a acestei reprezentări asupra

universului natural, d'Espagnat apreciază, însă, că ea se dovedește incompatibilă cu noile date experimentale. "Multidinismul" rămâne un element al ontologiei tradiționale, care s-a dovedit justificat în domenii limitate ale experienței și pentru scopuri specifice, dar care nu poate pretinde valoarea universală și semnificația teoretică ce i s-au atribuit.

În concluzie: "Aceste evoluții sugerează o concepție nouă asupra unității naturii, bazată pe principiul nonseparabilității" (*idem*, p. 298).

14. În sensul de interacțiune realizată fără transfer de energie (vezi 8).
15. Deși a fost receptiv la propedeutica structurală reprezentată de fenomenele de izomerie–izomerizare, Engels a preferat să rămână pe poziții metodologice cantitativ-compoziționale, poziții pe care știința se instalase cu fermitate încă de pe vremea lui Hegel. În Dialectica naturii el scrie: "Toate deosebirile din natură se bazează pe o compoziție chimică diferită, fie pe cantități sau forme diferite ale mișcării (energiei), fie… și pe una și pe cealaltă" (36, p. 49). Tot el scrie, peste două pagini: "Chimia poate fi numită știința schimbărilor calitative ale corpurilor care au loc ca urmare a modificării compoziției cantitative. Aceasta o știa și Hegel" (*idem*, p. 51).
16. Se știe că Hegel ceruse chimiștilor să-și înceapă cercetarea nu analizând corpurile, adică "ce" se mișcă, ci procesele însele, adică mișcarea chimică propriu-zisă (vezi 8, p. 78).
17. În particular, prin formularea de către Ilya Prigogine a teoremei despre producția minimă de entropie.
18. Este vorba de paradoxul Einstein–Podolsky–Rosen (1935), teorema lui Bell (1964), experimentele corelaționale (anii '70); pentru considerații dezvoltate, se pot consulta studiile lui Florin Felecan și Mircea Flonta dedicate acestor episoade din istoria cunoașterii științifice (8, 33).
19. În acest sens, este elocvent următorul pasaj din Dialectica naturii: "Dialectica, care nu cunoaște hard and fast lines și nici un 'ori–ori' absolut și universal valabil, care face să treacă una în

alta diferențele metafizice fixe și, la locul potrivit, admite alături de 'ori–ori' și pe 'atât una cât și cealaltă' și mediază opușii, este singura metodă de gândire adecvată, în ultimă instanță, actualului stadiu de dezvoltare a științei naturii" (36, p. 190).

20. Reiterăm: aceasta nu înseamnă aruncarea peste bord a dialecticii liniare, ci doar transformarea ei într-un caz particular al dialecticii neliniare, altfel spus re-așezarea sa la locul ce-i revine cu adevărat: sau, cum se exprimă unii autori, re-evaluarea ei ca "dialectică înglobată" (8).
21. A se vedea Ilya Prigogine (premiul Nobel pentru chimie – 1977) și Isabelle Stengers (27), Fritjor Capra (41), Mihai Drăgănescu (42) sau Paul Constantinescu (43, 44), Edgar Morin (vezi 45), iar mai de curând – valoroasa sinteză panoramică a Angelei Botez (17).
22. Tradiția liniar-echilibrală le consideră pur și simpu inexistente, fiindcă, pentru ea, potențializarea semnifică trecerea în nonexistență.
23. Acestea au menirea da a măsura cu maximă rigoare nu autenticitatea temporalității organizărilor concrete, ci repetitivitatea din mișcarea acestora.
24. Dacă S = Sb – Sf și Sf = 0, atunci S = Sb.
25. Punctului de instabilitate îi corespunde o valoare critică a raportului dintre entropia liberă și entropia legată. El este desemnat ca "prag Prigogine": PK = (Sf / Sb) K.
26. Se cere subliniat că, prin comunicarea subsistemelor între ele, precum și a acestora cu întregul, proximitățile spațiale și temporale sunt deplasate în subsidiar; ele nu mai reprezintă o condiție sine-qua-non pentru realizarea cooperativității. Exemple: comunicarea prin intermediul undelor de activitate chimică sau al undelor de difuzie.

TRIMITERI BIBLIOGRAFICE

1. Ilie Pârvu (edit.) – Epistemologie. Orientări contemporane, Editura Politică, București, 1974.

2. Ilie Pârvu – Arhitectura existenței, vol.I, Editura Humanitas, București, 1990.
3. Ioan Petru Culianu – "Sistem și istorie", în "Liter, Arte, Idei", București, nr. 19 (52), 18 mai 1992.
4. Dumitru Borțun – "Există o predispoziție spirituală la totalitarism?", în "Societate și cultură", nr.2/1991.
5. Ilie Bădescu – Timp și cultură, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.
6. Ilie Pârvu – Teoria științifică. Modalități de reconstrucție și modele sistematice ale structurii și dinamicii teoriilor științifice, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.
7. Florin Felecan – "Trecerea de la concepția structurală la concepția 'organizațională' – mutație definitorie în chimia actuală", în vol. Concepții asupra dezvoltării științei (coord. Ilie Pârvu), Editura Politică, București, 1978.
8. Florin Felecan – "Dialectica naturii din perspectivă contemporană" în FORUM, nr.1/1989.
9. Florin Felecan – "Natura organizațională a realității", în "Forum", nr. 9/1987.
10. Ion-Ioviț Popescu – "Etheronics. A Posible Reapraisal of the Ether Concept", în "Studii și cercetări în fizică", nr.5/1982.
11. Florin Felecan – "Fizică și filosofie. Spre un nou orizont categorial, neclasic", în vol. Filosofia fizicii, Editura Politică, 1984, pp. 269-287.
12. Mircea Flonta – "Revoluția modernă în fizică și ideea relativității cunoașterii la V.I. Lenin", în vol. Din istoria dialecticii..., ed. cit., pp. 292-311.
13. Alexandru Valentin – "Ideea de dialectică a naturii la Marx", în vol. Din istoria dialecticii..., ed. cit., pp. 63-88.
14. Alexandru Boboc – "Raționalitatea științifică și dezbaterile contemporane", în "Forum", nr. 2/1988.
15. Gheorghe Vlăduțescu – "Ideație dogmatică, intelect, rațiune", în vol. Lucian Blaga..., ed. cit., pp. 56-66.
16. Angela Botez – Privire filosofică asupra reționalității științei, Editura Academiei, București, 1983.

17. Angela Botez – Concepte integrative: antice, moderne, post-moderne, Editura Semne, București, 1998.
18. Constantin Noica – Scrisori despre logica lui Hermes, Editura Cartea Românească, București, 1986.
19. Gheorghe Al. Cazan – "Raționamentul ecstatic, formă specifică a raționalismului", în vol. Lucian Blaga – cunoaștere și creație, coord. Dumitru Ghișe și Angela Botez, Editura Cartea Românească, București, pp. 43-45.
20. Andrei Marga – "Filosofia științei la Lucian Blaga", în vol. Lucian Blaga..., ed. cit., pp. 292-305.
21. Tudor Cătineanu – "Lucian Blaga și D.D. Roșca – personalități complementare ale filosofiei românești", în vol. Lucian Blaga..., ed. cit., pp. 158-180.
22. Teodor Dima – "Posibile semnificații ale Eonului dogmatic", în vol. Lucian Blaga..., ed. cit., pp. 67-86.
23. Angela Botez – "Nașterea paradigmei culturale holist-complementariste în secolul al XX-lea. Poziții ale filosofilor români", în "Revista de filosofie", nr. 1/1994, pp. 61-72.
24. Lucian Blaga – Experimentul și spiritul matematic, București, Editura Științifică, 1969.
25. Stephane Lupasco – Logica dinamică a contradictoriului, Editura Politică, București, 1982.
26. Florin Felecan – "Fundamental Reality", în Noexis, vol. 14, Editura Academiei, București, 1988.
27. Ilya Prigogine, Isabelle Stengers – Temps et Eternite, Editions Fayard, Paris, 1988.
28. A.R. Bisho and colab. - "Solutions in Condensed Matter of Paradigm", în Rev. Psysica D", Nonlinear Phenomena, vol. 1D, nr. 1, apud Fl. Felecan (27).
29. Florin Felecan – "Categoria de organizare", în vol. Probleme de logică, vol. VIII, Editura Academiei, București, 1981.
30. Florin Felecan – "Dialectica raportului discret-continuu în știința contemporană", în "Forum", nr. 7-8/1982.
31. A. Szend-Gyorgyi – "Biologia în perspectivele cunoașterii contemporane", în "Forum", nr. 8/1970 (traducere A. Joltea).

32. Mircea Flonta – "Semnificația filosofică a inegalităților lui Bell", în vol. Filosofia fizicii, ed. cit., pp. 291-310.
33. Angela Botez – "Categorii ale dialecticii la Engels", în vol. Din istoria dialecticii marxiste, Editura Academiei, București, 1987, pp. 153-174.
34. Florin Felecan – "Chemistry Today – Transition from Structuraliste to Organizationale Conception", în vol. Dialectics, system, science (coord. Dumitru Ghișe and AngelaBotez), Editura Academiei, București, 1981.
35. Alexandre Koyre – Etudes d'histoire de la pensée philosophique, Gallimard, Paris, 1973.
36. Friedrich Engels – Dialectica naturii, ed. a III-a, Editura Politică, București, 1966.
37. Friedrich Engels – Anti-Duhring, ed. A. Ionescu Virgil-a, Editura Politică, București, 1966.
38. Ilie Pârvu – "Dialectică și structuralism în 'Capitalul' lui Marx", în vol. Din istoria Dialecticii, ed. cit., pp. 103-126.
39. Georg Lukács – Ontologia existenței sociale, Editura Politică, București, 1982.
40. Alfred Schmidt – "Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Europ. Verlag, Frankfurt am Main, 1962, apud Florin Felecan, (27, p. 85).
41. Fritjof Capra – Taofizica. O paralelă între fizica modernă și mistica orientală, Editura Tehnică, București, 1995.
42. Mihai Drăgănescu – Ortofizica, încercare asupra lumii și omului din perspectiva științei contemporane, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985.
43. Paul Constantinescu – Modelarea unitară a genezei și dezvoltării sistemelor, Editura Tehnică, București, 1983.
44. Paul Constantinescu – Intodućere în filosofia sistemelor, Academia "Ștefan Gheorghiu", București, 1982.
45. Edgar Morin – Le paradigme perdu: la nature humaine, Editions du Seuil, Paris, 1973.

II. ABORDAREA SEMIOTICĂ A COMUNICĂRII

În societatea contemporană, puține domenii de studiu sunt atât de stimulatoare și promițătoare ca domeniul comunicării. Cele mai diverse discipline concură la studierea transmiterii informațiilor, a matricelor de procesare a informației, a propagării, distorsionării și amplificării acesteia. Comunicarea a ajuns să fie considerată "miezul culturii, cunoașterii și comportamentului social". Unul dintre cei mai autorizați teoreticieni americani ai comunicării, John Fiske, scria în celebrul său studiu din 1982, Introduction to Communication Studies: "Comunicarea este o dimensiune centrală a vieții noastre culturale; fără ea, orice tip de cultură moare. În consecință, studiul comunicării presupune studiul culturii în care este integrată" (1, p. 2).

Când vorbim despre comunicare este important de notat că nu avem de-a face cu un obiect de studiu, ci cu o arie de studiu multidisciplinară. Acest mod de a privi obiectul de studiu (ca arie multi-disclipinară) sugerează că dificultatea vine (în parte) din faptul că ceea ce spun psihologii și sociologii despre comunicarea umană și despre comportamentul uman are prea puțin de-a face cu ceea ce spun specialiștii din alte domenii – spre exemplu, din critica literară. Pentru a clarifica această confuzie, vom pleca de la câteva presupuneri pe care le inventariază John Fiske:

1. domeniul comunicării poate fi abordat și înțeles, dar este necesară o abordare dinspre mai multe discipline;

2. orice comunicare include și implică semne și coduri. Semnele sunt acte sau fapte (de artă) ce se referă la altceva decât ele însele (construcții ce semnifică). Codurile sunt sisteme în care semnele sunt organizate și care determină modul în care pot fi legate între ele semnele;
3. aceste semne și coduri sunt făcute să fie la îndemâna celorlalți. Transmiterea sau receptarea de semne sau coduri, comunicarea, este practica relațiilor sociale.

O definiție generală a comunicării are meritul de a surprinde toate aceste presupuneri: Comunicarea este interacțiune umană prin mesaje (1, p. 34). Dar, după cum vom vedea pe parcursul capitolelor următoare, această definiție este mult prea generală și, totodată, insuficientă.

Semnele sunt acte sau fapte de artă care se referă la altceva decât ele însele; prin aceasta, ele sunt structuri care semnifică (adică transmit informații despre o realitate). Sistemele în care sunt organizate aceste semne, precum și modalitățile de corelare dintre semne în cadrul sistemelor sunt codurile (1, pp. 64-84).

Comunicarea poate fi considerată ca "transmitere de mesaje", dar și ca transmitere și schimb de sensuri, precum și ca activitate de decupare, distorsionare și creare de sensuri (înțelesuri).

Ca transmitere de mesaje, comunicarea dintre oameni poate fi studiată ca proces, interesându-ne modul în care emițătorul (receptorul) codifică (decodifică) mesajul, modul în care emitenții folosesc mijloacele și canalele de comunicare, precum și eficiența mesajului transmis (evaluată prin intermediul feedback-ului). Dar această abordare a comunicării nu este singura posibilă.

După John Fiske (1, pp. 1-4), în studiul comunicării există două școli: școala "proces" și școala semiotică.

1. Școala "proces" consideră mesajul drept ceea ce se transmite prin procesul de comunicare. Mesajul este ceea ce s-a transmis de la A la B, ambalat corespunzător și pregătit pentru a afecta starea sau/și modul de gândire al receptorului. Această orientare consideră comunicarea drept transmisie de mesaje. Este preocupată de modul în care emițătorul și receptorul codifică și decodifică, de felul în care transmițătorii folosesc canalele și media. Se interesează de aspecte cum ar fi eficiența și acuratețea. Consideră comunicarea ca pe un proces ce afectează comportamentul sau modul de gândire (starea intelectuală) a altcuiva. Când efectul altul decât cel urmărit sau este mai mic decât cel scontat, această școală vorbește despre eșec în comunicare; ea urmărește să stabilească etapele procesului pentru a depista unde a apărut eșecul.
   Cei mai importanți reprezentanți ai acestei orientări vin din Statele Unite; ei propun modele de analiză a comunicării care sunt instructive din perspectiva conștientizării treptate, în teoria comunicării, a încărcăturii culturale (Cultural Loading) a oricărui act comunicațional: Lasswell (1948), Shannon și Weaver (1949), Newcomb (1953), Gerbner (1956), Westley și MacLean (1957), Jakobson (1960) – a se vedea 1, pp. 6-38.

2. Școala semiotică abordează comunicarea ca producere și schimb de înțelesuri (semnificații). Ea este preocupată de modul în care mesajele (sau textul) interacționează cu oamenii pentru a produce înțelesuri (semnificații), ceea ce

înseamnă că este preocupată de rolul textului în cultura noastră. Folosește termeni cum este cel de semnificație și nu consideră neapărat neînțelegerea ca semn evident al eșecului în comunicare; această neînțelegere poate să apară ca rezultat al diferențelor culturale dintre emițător și receptor. Pentru această școală, studiul comunicării este studiul textului și al culturii. Principala abordare este cea semiotică.

Contribuțiile cele mai importante la apariția și dezvoltarea școlii semiotice au fost semnate de Charles S. Peirce1 și, desigur, Ferdinand de Saussure2, al cărui Curs de lingvistică generală a fost publicat postum, în 1916. Fiecare dintre cei doi întemeietori de școală a avut urmași importanți: C. S. Peirce a fost continuat de Odgon și Richards (1923), iar Saussure de danezul L. Hjelmslev, precum și de Roland Barthes (1968 și 1973) și Pierre Gouriaud (1975) – a se vedea 1, pp. 39-60; 2, pp. 29-41.

Până la Charles Peirce (1839-1914), semiotica s-a confundat cu filosofia limbajului. Pentru Peirce, semiotica reprezintă cadrul de referință care înglobează orice alt studiu, aceasta explicând și marea varietate a domeniilor de care s-a ocupat. Tzvetan Todorov aprecia, de altfel, că Peirce “nu are o operă coerentă. Doctrina sa se schimba de la un an la altul” (2, p. 113).

Principala contribuție a lui Peirce la dezvoltarea semioticii ca știință autonomă este considerată a fi definiția dată semnului: “un Semn sau un Reprezentant este ceva Prim care, în legătură cu un altceva secund, numit Obiectul său, intră într-o asemenea relație triadică încât este capabil să determine un al Treilea, numit Interpretantul său, să își asume aceeași relație triadică față de Obiect, asemănătoare aceleia dintre Semn și Obiect” (2, p. 41). La rândul lui, semnul este o relație de trei termeni (semn, obiect și interpretant): ceva care provoacă procesul de înlănțuire, obiectul existent

în realitate și efectul pe care semnul îl produce asupra interpretantului. Interpretantul este și el un semn pentru alt Interpretant – și așa mai departe, până la Semnele perfecte (de pildă, relațiile dintre cuvânt și termenii care îl definesc în dicționar: sinonimia sau parafrazarea). O altă realizare remarcabilă a lui Peirce este clasificarea semnelor (a distins 66 de varietăți). Cea mai cunoscută (dar și cea mai prost interpretată) este distincția Icon–Indice–Simbol, care corespunde, la Peirce, celor trei niveluri ale experienței umane: calitățile simțite (ale obiectelor), experiența efortului și semnele.

Pentru filosoful american, "cuvintele unei limbi sunt simboluri", ceea ce îl plasează pe Peirce în categoria concepției instrumentaliste (varianta cuvântului-simbol). Din acest punct de vedere ni se pare incitantă aprecierea pe care o găsim la Vasile Macoviciuc, după care "Se poate bănui în opțiunea lui Peirce un ideal religios dislocat și resemnificat în cadre scientiste" (3, p. 68).

La Saussure găsim ideea că studiul gramaticii contemporane permite identificarea elementelor gramaticale vechi cu elemente apărute ulterior, chiar dacă structurile lor sunt aparent diferite. Rezultă că limbajul este o structură a gândirii care ar exista independent de formele lingvistice, căci există o diferență de natură între limbă (la langue) și vorbire (la parole) (2, p. 44). În viziunea lui Oswald Ducrot, "din teza saussuriană rezultă că există un arbitrariu lingvistic fundamental distinct de arbitrariul fiecărui semn izolat. Gândirea există înaintea limbajului [subl. ns., D.B.], ca o masă amorfă, ca o nebuloasă, fără structuri privilegiate" (2, p. 30).

Sublinierea noastră în textul lui Ducrot vrea să indice una dintre rațiunile pentru care îl considerăm pe Saussure unul dintre teoreticienii limbajului care pun gândirea înaintea limbajului (sensul înaintea semnului, semantica înaintea semioticii). După cum vom vedea în captolul următor, el este unul dintre adepții abordării "riguroase" a limbajului, subordonată idealului hilbertian de inteligi-

bilitate. De altfel, o spune el însuși, cât se poate de explicit: "Trebuie să recunoaștem că forma teoretică și ideală a unei științe nu este întotdeauna aceea pe care i-o impun exigențele practicii. În lingvistică, aceste exigențe sunt mai imperioase decât oriunde; ele scuză, într-o oarecare măsură, confuzia ce domnește în prezent în aceste cercetări. (…) Idealul ar fi ca fiecare savant să se consacre uneia sau alteia dintre aceste cercetări și să cuprindă, în această ordine, cât mai multe fapte posibile; dar e foarte greu să posezi, științific, limbi atât de diferite" (2, pp. 112-113). Este foarte greu, dar pentru Saussure ar fi de dorit; și, oricum, el nu spune că n-ar fi posibil…

După cum se poate vedea, "școala proces" definește comunicarea mai aproape de accepțiunea comună a termenului: procesul prin care o persoană intră în legătură cu altele și le afectează – fie în plan intelectual, fie în plan emoțional, fie în plan comportamental, fiind afectată la rândul ei de persoanele contactate. Școala semiotică definește comunicarea într-un sens mai larg; este o accepțiune mai complexă și mai îndepărtată de accepțiunea simțului comun1.

Școala procesului de comunicare tinde să țintească spre științele sociale, în special psihologia și sociologia, și să se concentreze asupra actelor de comunicare. Școala semiotică se conturează în jurul lingvisticii și al subiectelor de artă și se concentrează asupra ansamblului a tot ceea ce are legătură cu această comunicare. Fiecare școală interpretează, în felul său, definiția comunicării ca interacțiune socială prin mesaje. Prima definește interacțiunea socială drept procesul prin care o persoană e în legătură cu altele, afectându-le comportamentul, starea intelectuală sau răspunsul emoțional. Această definiție este mai apropiată de înțelegerea obișnuită a comunicării, de folosirea zilnică a cuvântului. Semiotica, însă, definește interacțiune socială ca tot ceea ce face individul ca membru al unei culturi sau societăți2.

În lucrarea de față vom aborda comunicarea din ambele perspective, căci preferința exclusivistă pentru una dintre ele ne apare păguboasă pentru scopul nostru. Desigur, atunci când analizăm legătura dintre natura limbajului și natura comunicării, accepțiunea la care ne vom referi va fi aceea dată de "școala proces"; când ne vom ocupa, însă, de determinismul cultural al comunicării, folosindu-ne de conceptele lui Khun și Gonseth (paradigmă și, respectiv, referențial), vom gândi în termenii școlii semiotice, care scoate în evidență interacțiuni constante, biunivoce, între "producătorul" de mesaj și sistemul de referință, între acesta și "cititor".

Ambivalența demersului nostru se justifică atât prin bivalența comunicării în general, cât și prin bivalența proprie comunicării interculturale; aceasta întrunește ambele aspecte: atât afectarea modului de gândire al interlocutorului, cât și producerea și schimbul de înțelesuri (determinate întotdeauna cultural). Abordarea ambelor aspecte ni se pare de maximă importanță pentru teoria comunicării interculturale și, cu atât mai mult, pentru administrarea și ameliorarea comunicării dintre diferite ideologii.

1. ŞCOALA PROCES

Adepții acestei școli consideră mesajul drept ceea ce se transmite prin procesul de comunicare. Ei cred că intenția este un factor decisiv în ceea ce constituie mesajul. Ceea ce ne lovește timpanul va fi un mesaj doar dacă este ceva preconștient ca semnal pentru un ascultător. Intenția emițătorului poate fi specificată sau nespecificată (anunțată sau nu), conștientă sau nu, dar e identificabilă prin analiza mesajului. Mesajul este ceea ce emițătorul pune înăuntrul său, prin indiferent care mijloace.

Prezentăm în continuare câteva dintre modelele de analiză în care comunicarea este abordată ca proces. Ele au meritul de a ilus-

tra, totodată, natura și scopul modelării în cunoașterea științifică. Un model este un fel de "hartă", care ne reprezintă caracteristici selecționate ale "teritoriului", fără să fie atotcuprinzătoare. Valoarea unui model este dată de următoarele: a) luminează, clarifică, sistematizează unele caracteristici ale domeniului studiat; b) evidențiază unele conexiuni între caracteristici; c) precizează criteriile după care s-a făcut selecția acestora; d) delimitează domeniul modelat. Din cele spuse mai sus rezultă cât de importantă este modelarea în cercetare și în activitatea didactică.

1.1. C. Shannon şi W. Weaver au publicat, în 1949, cartea Teoria matematică a comunicării, considerată una dintre "semințele" cele mai importante din care s-au dezvoltat studiile comunicării.

Shannon și Weaver au studiat în timpul războiului, la Bell Telephone Laboratories, în SUA; preocuparea lor era aceea de a stabili o modalitate prin care canalele de comunicare să fie folosite mai eficient. Pentru ei, canale de comunicare erau cablurile telefonice și undele radio. Teoria pe care au elaborat-o le-a permis să abordeze problema transmiterii unei cantități maxime de informații printr-un canal dat și să afle cum se măsoară capacitatea unui canal oarecare. Modul în care au abordat problemele este de înțeles, având în vedere formația lor de ingineri și matematicieni.

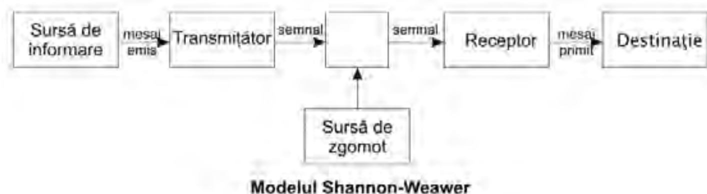
Shannon și Weaver identifică în studiul comunicării trei niveluri semnificative:

A. problemele tehnice (cu câtă acuratețe pot fi transmise simbolurile?);
B. problemele semantice (cât de exact acoperă simbolurile înțelesurile care s-au vrut transmise?);
C. problemele de eficiență (în ce măsură afectează înțelesurile recepționate orientarea acestora în direcția dorită de emi-

țător?).

Modelul creat de cei doi este unul linear. În opinia lui John Fiske, simplitatea modelului a atras multe propuneri de îmbunătățire, iar linearitatea – o sumedenie de critici.

Iată reprezentarea grafică a acestuia:



Modelul Shannon-Weawer

a. Sursa este locul luării deciziei, ea decide ce mesaj să fie trimis sau, mai degrabă, selectează unul dintre mesajele posibile. Mesajul selectat este transformat apoi de transmițător în semnal trimis prin canal la receptor.

b. Zgomotul reprezintă orice adăugire la semnal între transmitere și recepție, care nu a fost intenționată de sursă. Distincția dintre zgomot semantic și zgomot tehnic sugerează că ar trebui, poate, inserată o căsuță pentru recepționare "semantică" între cea a recepționării tehnice și destinatar. Zgomotul, oriunde ar apărea (în transmitere, canal, auditoriu sau chiar în mesaj), face întotdeauna confuză intenția emițătorului și limitează cantitatea de informație ce poate fi transmisă într-o situație dată și la un moment dat. Depășirea problemelor cauzate de zgomot i-a condus pe Shannon și Weaver la alte concepte fundamentale, cum ar fi informația, redundanța și entropia.

c. Informația. Shannon și Weaver utilizează termenul de "informație" într-un mod specific, tehnic. Pentru a-l înțelege

trebuie să uităm de înțelesul zilnic al termenului. Informația trebuie înțeleasă ca o măsură a predictibilității semnalului3. Cu cât predictibilitatea este mai mare, cu atât este mai mică informația (și invers).

Pentru a ilustra acest raport de invers-proporționalitate, să luăm exemplul dat de Fiske. Putem avea un cod care constă din două semnale: flash-ul 1 și flash-ul 2. Informația conținută de fiecare semnal este identică, deci previzibilă într-o proporție de 50%. Un flash poate însemna "Da", iar celălalt – "Nu"; sau un flash poate însemna "Vechiul Testament", iar celălalt – "Noul Testament". Într-un astfel de caz, "Da" conține aceeași cantitate de informație ca "Vechiul Testament". Pe de altă parte, informația conținută în enunțul "litera e urmează după litera d" este nulă pentru un cunoscător al alfabetului latin, fiindcă pentru el, conținutul acestui enunț este total previzibil.

d. Redundanță și entropie. Redundanța este ceea ce este previzibil sau convențional într-un mesaj; fenomenul opus este entropia. Redundanța este rezultatul unei predictibilități înalte, iar entropia al uneia scăzute. În consecință, un mesaj cu înaltă predictibilitate este redundant și dispune de un grad informativ redus. Dacă întâlnesc un prieten pe stradă, îi spun "Salut"; fiind ceva foarte probabil, mesajul este redundant. În limba naturală, redundanța este omniprezentă și nu e deloc greu de observat că un nivel mai ridicat al ei se asociază cu o posibilitate sporită de detectare și înlăturare a erorilor. Limba română prezintă un larg repertoriu de mărci4 ale pluralului substantivelor, caracterizate prin grade de redundanță diferite. Redundanța vine în întâmpinarea rezolvării problemelor practice de comunicare, probleme ce pot fi asociate cu acuratețea sau cu depistarea de erori.

Entropia poate fi cel mai bine înțeleasă ca maximum de impredictibilitate, ce atrage după sine un înalt grad informativ; este o măsură a numărului de alegeri de semnal care pot fi făcute și a faptului că aceste alegeri pot fi destul de aleatorii5. În mass-media, consideră John Fiske, "redundanța apare, în general, ca o forță care acționează pentru status-quo și împotriva schimbării. Entropia este mai incomodă, mai stimulantă, mai șocantă poate, mai greu de comunicat eficient" (1, p. 41).

e. Canal, cod, medium. Alte două importante concepte sunt canalul și codul. Acestea pot fi mai bine definite în corelație cu un al treilea, medium-ul. Canalul este mijlocul fizic prin care este transmis semnalul. Codul este un sistem de înțelesuri comun membrilor unei culturi sau subculturi. Constă deopotrivă din semne și din reguli care determină cum și în ce context pot fi folosite aceste semne6.

Medium (media) reprezintă mijlocul (mijloacele) tehnic (tehnice) de convertire a mesajului în semnal, care să poată fi transmis prin canal. Astfel, putem clasifica media în trei categorii:

– i - media de prezentare: vocea, fața, trupul. Acestea folosesc limbaje "naturale" (cuvinte rostite, expresii, gesturi);
– ii - media de reprezentare: cărți, picturi, fotografii. Pot fi o înregistrare a produselor din prima categorie, care să existe independent de cel care comunică. Produc lucrări, adică obiecte comunicațoinale, prin care se comunictă fapte, sentimente, idei sau viziuni;
– iii - media mecanice: telefonul, radioul, televiziunuea.

Principala deosebire dintre categoriile (ii) și (iii) este aceea că, în cazul al treilea, media folosesc canale ce sunt supuse unor restricții tehnologice mai mari și sunt mult mai afectate de un zgomot de tip tehnic.

1.2. H. Lasswell a elaborat unul dintre primele modele ale comunicării, citat frecvent până în zilele noastre. De fapt, celebrul său studiu, "Structura şi funcția comunicării în societate" (4), a apărut în 1948, cu un an înainte ca Shannon şi Weaver să publice cartea lor, Teoria matematică a comunicării.

Lasswell susține că pentru a înțelege procesele comunicării în masă este necesar să înțelegem fiecare dintre etapele acesteia, care devin principalele elemente ale modelului său:

Cine / *Who*
Spune ce / *Says what*
Prin ce canal / *In which channel*
Cui / *To Whom*
Cu ce efect? / *With what effect?*

Modelul Lasswell

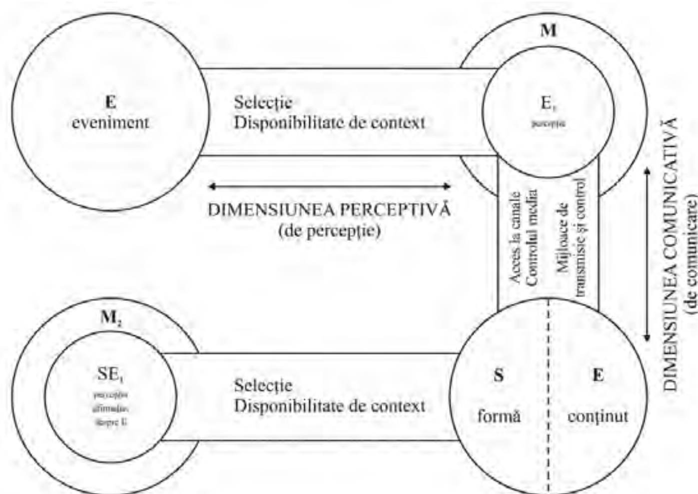
Fiske spune că, de fapt, aceasta este o versiune verbală a modelului Shannon-Weaver, apreciind că Lasswell a propus tot un model liniar. El consideră comunicarea doar ca transmitere de mesaje, ridicând mai ales problema efectului decât pe cea a semnificației

După Lasswell, "efectul" reprezintă o modificare observabilă și măsurabilă în ceea ce-l privește pe receptor, modificare determinată de anumite elemente identificabile în procesul comunicării. Dacă unul dintre aceste elemente este schimbat, atunci se schimbă și efectul: putem schimba codificatorul, mesajul sau canalul; fiecare modificare poate fi suficientă pentru a determina schimbarea efectului.

Majoritatea cercetătorilor care au abordat comunicarea în masă au urmat, mai mult sau mai puțin programatic, acest model. De altfel, el este foarte potrivit cu behaviorismul, curent care a dominat

psihologia americană în prima jumătate a secolului XX. Studiile cu privire la instituții și la comunicarea din/dintre ele, la producătorii de mesaje, la audiență și la factorii ce afectează audiența au fost marcate, decenii la rând, de acest model liniar, pe care John Fiske îl localizează în paradigma "comunicării-proces".

1.3. George Gerbner a încercat să elaboreze un alt model general de comunicare (5). Acest model este mai avansat prin două aspecte. În primul rând, el relaționează mesajul cu "realitatea" despre care relatează, ceea ce facilitează discutarea problemelor de percepție şi de înțeles; în la doilea rând, concepe comunicarea ca pe un proces care constă în două dimensiuni ce alternează: cea perceptivă (sau de recepție) şi cea de comunicare (dimensiunea modalității de transmitere şi control).



Modelul Gerbner

Dimensiunea orizontală: evenimentul (E), ceva din realitate, este perceput de receptor (R) – receptor uman sau tehnic. Percepe-

rea de către M a evenimentului (E) are ca rezultat E1. Relația dintre E și E1 implică selecția dintre elementele percepute de M și complexitatea evenimentului. Dacă M este mașină, selecția este determinată de parametrii săi tehnici, de capacitățile sale fizice. Dacă M este uman, procesul de selecție este mai complex. Percepția umană este un proces de interacțiune sau negociere. Este un proces de adaptare a unor stimuli la matricea internă de gândire sau la concepte deja asimilate. Când această "potrivire" are loc, înseamnă că am perceput ceva, pentru că i-am conferit înțeles. Astfel, "înțelesul" derivă de la potrivirea unor stimuli externi la concepte interne[7].

Dimensiunea verticală este cel de-al doilea stagiu. Are loc când percepția despre eveniment, E1, este convertită în semnal despre E, SE. Acesta e ceea ce numim de obicei mesaj, adică semnal sau afirmație despre eveniment. Cercul care reprezintă acest mesaj este divizat în două; partea în care s-a notat S este cea care se referă la mesaj ca semnal în forma pe care o ia, iar cea notată cu E se referă la conținut. Este clar că atunci când avem un conținut dat (un E dat), acesta poate fi comunicat în moduri diferite – avem un anumit număr de S-uri dintre care putem să alegem. A găsi cel mai bun S pentru un E dat este una dintre preocupările principale ale celui care comunică.

Importanța lui SE constă în aceea că alegerea lui S (adică a formei) va afecta evident prezentarea lui E – relația dintre formă și conținut este dinamică și interactivă.

Conținutul nu este simplă transferare a ceva sub o anume formă sau datorită unei anume forme, ca în ceea ce I. A. Richards numește cu aversiune "teoria comunicării ca vulgară împachetare". Richards folosește această sintagmă plină de culoare pentru a-și

vărsa disprețul asupra unor abordări din teoria comunicării, de genul modelului Shannon-Weave, care consideră că ar exista un miez al mesajului, anterior și independent în raport cu forma. Acesta este apoi codificat, adică este împachetat într-un limbaj ca un colet care trebuie trimis. Receptorul nu trebuie decât să decodifice, adică să despacheteze "coletul".

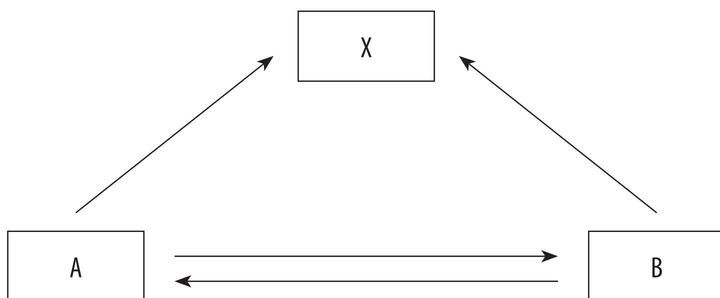
În viziunea lui Richards, mesajul nu există înainte de a fi codificat (exprimat în limbaj articulat), iar codificarea mesajului este un proces creativ. În timpul și cu prilejul exprimării mesajului, subiectul creează sensuri noi sau modifică sensuri vechi: mesajul se autogenerează în însuși procesul comunicării. Tocmai de aceea selecția este la fel de importantă în ambele dimensiuni ale modelului Gerbner – "verticală" și "orizontală". Mai întâi există o selecție a mijloacelor (canalul și medium-ul), apoi există o selecție în ceea ce privește perceperea evenimentului, din care rezultă E1. Așa cum E1 nu este niciodată o replică pe deplin inteligibilă și completă a lui E, tot așa un semnal despre E1 nu atinge niciodată completitudinea și inteligibilitatea deplină. Dacă selecția este o fatalitate, atunci distorsiunea mesajului inițial este și ea inevitabilă. În comunicare, "obiectivitatea informației" este o iluzie!

Această dimensiune mai conține conceptul de acces la media și la canalele de comunicare. De obicei, accesul este permis subiectelor de primă importanță pentru societate, însă selecția efectivă o va face un medium de comunicare și cel care îl controlează8.

Pentru cel de-al treilea stagiu al procesului, ne întoarcem la dimensiunea orizontală. Aici, ceea ce este perceput de receptorul M2 nu este evenimentul E, ci un semnal sau o afirmație despre eveniment, SE. M2 întâmpină SE cu un set de necesități și concepte care derivă din modelul său cultural. Înțelesul potențial al mesajului nu este niciodată complet realizat, iar forma pe care o ia nu este deter-

minată până nu are loc negocierea dintre M2 și SE: ca să rezulte un înțeles pentru SE1. Un ultim concept prezent în modelul lui Gerbner este disponibilitatea. Ca și selectivitatea, aceasta "hotărăște" ceea ce este, de fapt, perceput/transmis. În acest caz, selecția nu este făcută de cel care percepe, ci de cel care comunică9; transmițătorul alege cum și către cine trebuie făcut mesajul disponibil.

1.4. T. Newcomb introduce, prin modelul său (vezi 6, pp. 393-400), o formă total diferită de cea a proceselor prezentate mai sus: una triunghiulară. Importanța sa majoră constă în faptul că introduce studiul comunicării în context societal sau, altfel spus, într-o relație socială10.



Ilustrarea schematică a unui sistem minimal ABX, conform teoriei lui T. Newcomb

A și B sunt cel ce comunică și, respectiv, receptorul; ei pot fi doi indivizi, administrația și sindicatul, guvernul și poporul. X este parte a mediului lor social. AXB este un sistem, ceea ce înseamnă că relațiile sale interne sunt interdependente; dacă A se schimbă, B și X se vor modifica; sau dacă A își schimbă relația cu X, B va fi determinat să-și schimbe relația fie cu A, fie cu X.

Dacă A și B au atitudini similare față de X, atunci sistemul va fi în echilibru. Dacă A va avea o opinie mai bună despre X decât B, atunci cei doi, A și B, se vor găsi sub presiunea de a comunica până

când vor ajunge la atitudini asemănătoare față de X (și sistemul va ajunge la echilibru). Cu cât X are un rol mai important în mediul lor social, cu atât mai urgentă va fi resimțită nevoia de echilibru.

A poate fi guvernul, B – un sindicat, iar X – politica de salarizare. În acest caz, un guvern socialist și un sindicat – care teoretic conlucrează (sunt "prieteni") – se vor găsi forțați să țină mai multe întruniri pentru a cădea de acord asupra politicii de salarizare (X). Dar dacă A este un guvern de dreapta ("neprieten" cu sindicatele), A și B nu vor mai fi presați să a fi de acord asupra lui X. Dacă relația A–B nu este una de "simpatie", ei pot avea opinii diferite despre X și sistemul să fie totuși în echilibru.

Acest model de comunicare reprezintă atât un component de drept al "școlii proces", cât și o formă de trecere de la "școala proces" la școala semiotică (care va fi studiată în continuare).

1.5. Modelul lui Jakobson seamănă şi cu cel liniar, şi cu cel triunghiular. Ca lingvist, Roman Jakobson a fost interesat de structura internă a mesajului, dar şi de semnificaţia acestuia, ajungând să construiacă o punte între cele două şcoli – "şcoala proces" şi şcoala semiotică.

Jakobson pleacă de la modelarea factorilor constitutivi ai actului de comnicare, fără de care acesta nu poate fi conceput. Apoi modelează funcțiile pe care actul de comunicare le realizează prin intermediul fiecărui factor constitutiv. El pornește de la obișnuita bază liniară: un expeditor trimite un mesaj către un adresant. Adresantul recunoaște că mesajul se poate referi și la altceva decât la el însuși, și anume la un context - al treilea element, care închide triunghiul (7, 213-214). Dar Jakobson mai adaugă doi factori: unul este contactul (canalul fizic și conexiunile psihologice dintre expe-

ditor și adreasant), iar celălalt este codul (un sistem de semnificații împărtășite prin intermediul căruia a fost structurat mesajul).

Jakobson și-a reprezentat modelul astfel:



Factorii constitutivi ai comunicării, după Jakobson

Fiecare factor determină altă funcție a limbajului; în orice act de comunicare vom găsi toate aceste funcții, dar de fiecare dată putem avea o altă ierarhie a acestora. Rezultă un model similar celui precedent, unde fiecare funcție ocupă o poziție similară cu cea a factorului la care se referă:



Funcțiile limbajului în actul de comunicare, după Jakobson

Să le explicăm pe rând:

1. Funcția emoțională exprimă relația dintre mesaj și expeditor (mulți autori o mai numesc și “funcție expresivă”). Conform acestei funcții, mesajul transmite emoțiile, atitudinile, statusul profesional, clasa socială etc. ale expeditorului (toate acele aspecte care personalizează orice mesaj, făcându-l unic). Această funcție variază între un minim (de pildă, într-o știre de presă) și un maxim (în poezia de dragoste).

2. Funcția persuasivă descrie efectul mesajului asupra destinatarului. Și ea variază între un minim (să spunem, gluma gratuită sau jocul de cuvinte) și un maxim (de pildă, comanda militară).

3. Funcția referențială descrie orientarea reală a mesajului, ceea ce este primordial în comunicarea de tip obiectiv, factuală, preocupată de "adevăr" și "acuratețe".
   Aceste trei funcții sunt atât de evidente, încât le putem considera de bun-simţ; ele corespund, de fapt, elementelor A, B și X din modelul lui Newcomb. Următoarele trei funcții par mai puțin familiare, deși – după cum vom vedea - cea empatică a mai apărut în scenă, formultaă însă în alți termeni.

4. Funcția empatică menține relația dintre expeditor și adresant, păstrând canalele deschise; ea asigură posibilitatea realizării actului de comunicare. Altfel spus, această funcție realizează ceea ce s-a numit elementul redundant al mesajelor[11].

5. Funcția de metalimbaj constă în identificarea codului utilizat în comunicare. Când am scris cuvântul redundant în rândurile de mai sus, am folosit codul teoriei comunicării (în speță, al celei elaborate de Shannon și Weaver), iar nu codul limbajului curent, unde cuvântul are înțelesul de "abundență inutilă de expresii verbale sau de imagini".

Orice mesaj inteligibil are și o funcție de metalimbaj – uneori implicită, alteori explicită. La nevoie, explicitarea se poate face prin folosirea unor enunțuri meta-comunicaționale, cum ar fi enunțurile: "Să ne precizăm termenii!", "Era o glumă!" sau "Tocmai încercam să-ți spun că te iubesc". Atunci când situația de comunicare nu

ne permite să folosim enunțuri meta-comunicaționale (de pildă, în publicitate sau în discursul electoral), se pot folosi propoziții incidente, comparații, sinonimii sau analogii. O incidentă de felul “Ne aflăm, cum ar spune Karl Popper, în fața unei atitudini critice” are darul de a atrage atenția destinatarului că nu folosim termenul “critic” în sensul cu care este utilizat în vorbirea cotidiană (“a scoate în evidență doar părțile negative”, “a înfiera”). Enunțurile meta-comunicaționale sunt foarte bine venite în comunicarea științifică sau în cea didactică, unde există convenții explicite cu privire la un scop de asemenea explicit: cunoașterea adevărului – respectiv, sporirea gradului de inteligibilitate. Dar ele nu sunt de recomandat în comunicarea socială, unde scopul principal este realizarea consensului. În general, ele trebuie evitate de fiecare dată când nu dorim să punem pe cineva “cu spatele la zid”. Cum se poate identifica codul folosit în comunicarea nonverbală? Fiske dă următorul exemplu: un pachet de țigări gol aruncat pe o bucată de ziar vechi înseamnă dezordine; dar dacă pachetul este lipit de ziar și ambele sunt înrămate, ele formează un obiect artistic. Aici, rama îndeplinește funcția de metalimbaj.

Vameșii americani care, în 1926, i-au confiscat lui Constantin Brâncuși opera “Pasăre în zbor ” (variantă în bronz a “Pasărei de aur”) nu ar mai fi crezut că au în fața ochilor “o piesă industrială” dacă ar fi văzut-o pe un piedestal într-un muzeu - de pildă, la Muzeul de Artă Modernă din New York, unde se și află în prezent[12].

În același muzeu poate fi văzut un superb “monopost” Ferrari, de un roșu strălucitor (vezi Anexa 2, foto a), care pe un traseu de Forumla 1 ar fi perceput, pur și simplu, ca “o piesă industrială”; în muzeu, el este perceput ca obiect de artă (ceea ce au și urmărit custozii așezământului). În acest caz, funcția de metalimbaj este îndeplinită chiar de muzeu.

Dar pentru a reveni în domeniul artei pop, evocat de exemplul lui Jakobson, credem că aici se atinge o limită de nedepășit în ceea ce privește funcția de metalimbaj în artele plastice. Un artist ca Andy Warhol reproduce clișee fotografice pe care le des-compune cromatic și le re-compune topologic pentru a sugera o anumită idee (de pildă, în lucrarea sa din 1967, Marilyn, el sugerează prin această tehnică dezumanizarea portretului actriței Marilyn Monroe, datorită difuzării lui excesive prin mass media). Alții pictează în ulei obiecte banale, care sunt re-semnificate în codul artistic prin însuși faptul că au fost pictate, cum vedem în celebrul tablou al lui Oldenburg, Uriașii pantaloni albaștri (vezi Anexa 2, foto b).

6. Funcția poetică exprimă relația mesajului cu el însuși (de fapt, relațiile dintre elementele sale). Ea este cel mai mult evidentă în comunicarea artistică, unde are și rolul central. În exemplul invocat de Fiske, această funcție este îndeplinită de relația estetică dintre pachetul de țigări și ziar, care naște metafora "societății-care-aruncă-lucruri" și în care oamenii au devenit "producători-de-resturi" (imagini dragi artei pop).

Jakobson arată că funcția poetică operează și în conversația obișnuită: el crede că vorbitorii de engleză spun "martor pasiv" (innocent bystander) și nu "martor ocular" (uninvolved onlooker) pentru că structura ritmică a primei expresii este mai plăcută, mai estetică. În limba română, funcția poetică se manifestă deosebit de frecvent – de la vorbirea cotidiană, până la titlurile de presă și discursurile oficiale. Orășenii spun "Poftă bună!" și nu "Poftă mare", deși a doua expresie este mai logică (pofta nu poate fi bună sau rea, dar poate fi mare sau mică). Dar dacă "Poftă bună!" trimite gândul la o "mâncare bună", "Poftă mare!" îl duce la idei ignobile, de genul

"gură mare", "burtă mare" etc. Pentru un politician care vrea să-și convingă auditorii, a spune că România este o țară "frumosă" sau numai "bogată și frumoasă" pare insuficient; el este în stare să se abată de la realitate și să afirme "România este o țară mare, bogată și frumoasă" nu din rațiuni de obiectivitate (care sunt exprimate de funcția referențială), ci din rațiuni estetice: melodicitatea limbii române, o anumită "tonalitate" a acesteia parcă cer trei atribute (altfel, fraza pare neterminată). Nu mai dăm exemple de titluri din ziare; ele se găsesc pe toate drumurile (mulți ziariști români sunt în stare ca de dragul unui efect estetic să denatureze nu numai realitatea, ci și conținutul articolului la care se referă titlul).

Jakobson ilustrează funcția poetică cu sloganul electoral "Îl susțin pe Ike" (I like Ike), lansat în campania electorală a președintelui Eisenhower. În engleză, sloganul este format din trei monosilabe, fiecare conținând același diftong; în plus, două dintre ele rimează. Dacă adăugăm faptul că nu există decât două consoane, ne dăm seama că totul conduce spre un slogan "poetic": plăcut, memorabil.



Dacă se va considera acest slogan o insignă, ceea ce a și fost în campanie (a se vedea imaginea alăturată), analiza ar poate fi continuată în planul imaginii vizuale, în care numele "Ike", diminutivul de alint al generalului Eisenhower, apare lizibil și pe verticală. Este clar că ne aflăm în fața unei mostre de comunicare vizuală exemplară.

2. ŞCOALA SEMIOTICĂ

Pentru școala semiotică, mesajul este o construcție de semne care, prin interacțiune cu receptorul, produce înțelesul. Accentul nu se pune atât pe comunicarea ca proces, cât pe comunicarea ca generator de semnificații. Emițătorul (transmițător de mesaj) scade în importanță. Atenția se îndreaptă asupra "textului" și a modului în care este "citit" acesta. "Lectura" este procesul de descoperire de sens ce apare atunci când "cititorul" interacționează sau negociază cu "textul". Negocierea are loc când "cititorul" filtrează mesajul, prin sita modelului cultural, în ceea ce privește semnele și codurile care compun mesajul.

Nu avem decât să vedem cât de diferit redau ziarele același eveniment, pentru a realiza ce importantă este înțelegerea – această privire asupra lumii – pe care fiecare ziar o împărtășește cu cititorii săi13. De asemenea, cititorii cu experiențe sociale diferite pot găsi înțelesuri diferite în același text; ceea ce nu este neapărat o dovadă de eșec comunicațional (a gândi astfel este o dovadă a asimilării punctului de vedere semiotic, chiar esența abordării semiotice a comunicării).

Cu cât împărtășim aceleași coduri și același sistem de semne, cu atât mai apropiate vor fi cele două semnificații atribuite mesajului (1, p. 61). Așadar, mesajul nu este ceva trimis de la A spre B, ci element într-o relație structurată ce include printre alte elemente și realitatea externă, și producătorul/cititorul. Producerea și lectura textului sunt privite ca paralele (dacă nu chiar identice); în cadrul acestor procese, relația este structurată astfel încât ele ocupă același loc.

Studiind comunicarea din această perspectivă, a semnificației, va trebui să ne obișnuim cu un nou set de termeni, cum ar fi: semiotică, semn, semnificație, icon, index – toți referindu-se la căi

diferite de creare de înțeles. Astfel, modelele de comunicare vor diferi de cele deja amintite prin aceea că nu sunt lineare și nu conțin săgeți care să indice fluxul mesajului. Ele sunt modele structurale, și orice săgeți, atunci când apar, indică relații între elemente în cursul creării de semnificații.

a. Semiotica[14]. În centrul preocupărilor sale se află semnul. Studiul semnelor și al modului în care acestea funcționează este denumit semiotică sau "semiologie". Semiotica are trei arii majore de studiu:
   - i. semnul însuși;
   - ii. codurile sau sistemele în care sunt organizate semnele;
   - iii. cultura în care operează aceste semne și coduri.

Semiotica își concentrează atenția asupra "textului" și acordă receptorului sau "lectorului" un rol mult mai activ decât în majoritatea modelelor comunicării proces (modelul lui Gerbner fiind o excepție)[15]. Pentru semiotică, mesajul transmis este o construcție de semne care, în urma interacțiunii cu receptorul, produce înțelesul. Acesta se naște sau este "descoperit" în procesul "lecturii", care este un proces de negociere între "lector" și "text". Primul contribuie cu experiența sa culturală referitoare la semnele și codurile celui de-al doilea.

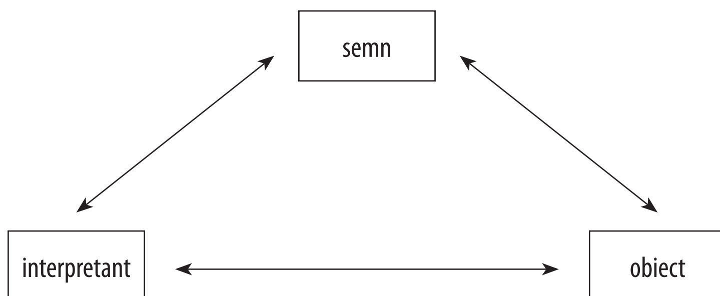
b. Semn și semnificație. Toate modelele ce urmăresc semnificația au cam aceeași formă. Fiecare dintre acestea urmărește trei elemente, care sunt implicate în orice studiu al semnificației. Acestea sunt: semnul, la ce se referă semnul și cei care îl utilizează (consumatorii de semn). Un semn este ceva fizic, perceptibil pentru simțurile noastre, care se referă la altceva decât el însuși și care depinde (pentru a fi un semn) de recunoașterea lui de către consumatorii săi[16].

Charles Sanders Peirce și Ferdinand de Saussure sunt cercetătorii ce au pus bazele semioticii. Primul vede semnul, semnificatul

și consumatorii săi ca vârfuri ale unui triunghi. Fiecare element este în strânsă legătură cu celelalte două și poate fi înțeles numai prin celelalte două elemente. Odată cu Saussure, științele limbajului renunță la ideea că semnele lingvistice s-ar referi la "obiecte" din realitate, depășind astfel "eroarea refernțialității", cum o numește Umberto Eco în Tratatul de semiotică generală. Deși nu părăsește presupoziția existenței unei realități obiective (proprie tuturor filosofiilor realiste), Saussure introduce o idee revoluționară, care va marca destinul științelor limbajului și comunicării: semnele se referă la concepte, nu la lucruri.

Peirce adoptă însă o linie ușor diferită. Susține că semnul constă în forma sa fizică asociată unui concept mental și că acest concept mental, la rândul său, este un mod de a înțelege realitatea externă. Semnul este legat de realitate numai prin conceptele pe care le au cei ce-l folosesc.

2.1. Charles S. Peirce (15) a identificat o relație de tip triunghiular între semn, utilizator şi realitatea externă. El consideră că semnul se adresează cuiva, creând în mintea acelei persoane un semn echivalent. Acesta este numit interpretantul primului semn. Primul semn există pentru obiect.



Elementele semiozei la Ch. S. Peirce - apud Fiske (1, p. 64)

Săgețile duble arată că fiecare termen poate fi înțeles numai în relație cu ceilalți doi. Un semn se referă la altceva decât el însuși – obiectul, care este înțeles de către altcineva; adică are un efect în mintea celui care îl folosește – interpretantul. Acesta nu este consumatorul, utilizatorul semnului, ci ceea ce Peirce denumește "adevăratul efect semnificant" – un concept mental produs deopotrivă de către semn și de experiența utilizatorului în legătură cu obiectul.

Aici se vede foarte clar încă o diferență între modelele liniare și cele semiotice. Acestea din urmă nu fac o distincție principială între "codificator" și "decodificator". La Peirce, interpretantul este un concept mental al celui ce utilizează semnul, el aparține utilizatorului, care poate fi și vorbitor și ascultător, și scriitor și cititor, și pictor și privitor etc. Decodificarea este la fel de activă și creativă ca și codificarea.

Exemplu. Interpretantul cuvântului școală într-un context oarecare va fi rezultanta întâlnirii dintre cuvântul respectiv cu experiența utilizatorului în legătură cu acest cuvânt (el îl va folosi, de pildă, cu privire la o școală de șoferi amatori, la experiența de viață - "școala vieții" - sau la o clădire în fața căreia obișnuiește să-și parcheze automobilul), precum și cu experiența lui în legătură cu obiectul referit (elevul mic are o experiență legată de învățător și colegi, elevul mare – o experiență legată de valorile și regulile proprii instituției numite "școală", pentru cadrul didactic este vorba de o profesiune de credință sau numai de locul său de muncă, iar pentru un funcționar din Ministerul Educației cuvântul va desemna cu prioritate învățământul în general – "școala românească"). Sensul și semnificația cuvântului nu sunt doar cele definite în dicționare; ele pot varia, între anumite limite, în funcție de experiența utilizatorului. Limitele sunt date prin convenții sociale (în acest caz este vorba de convențiile privind limba folosită într-o societate, într-o cultură

sau sub-cultură). Aceste variații corespund și unor convenții psihologice, existente între utilizatori (cel mai adesea, ele sunt implicite, dar pot fi stabilite și explicit, prin intermediul așa-numitelor “enunțuri meta-comunicaționale”).

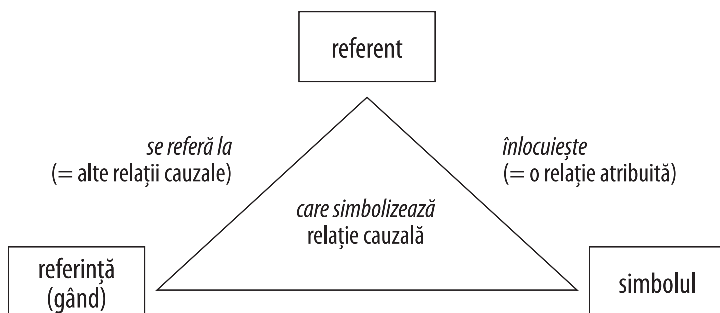
Pentru o mai bună înțelegere a teoriei lui Peirce, a se vedea antologia românească Semnificație și acțiune (17) dedicată filosofului american, de unde putem afla viziunea despre lume a acestuia – implicit, filosofia care a stat la baza semioticii sale.

Peirce a identificat o relație de tip triunghiular de semne: icon, index și simbol. Iconul se aseamănă cu obiectul: o fotografie a mâinii este un icon, o hartă este un icon. Dar pot fi și iconi verbali: interjecțiile sunt o tentativă de icon de limbaj. Indexul este un semn a cărei existență este în directă conexiune cu obiectul în cauză. Fumul este index pentru foc, strănutul pentru răceală. Simbolul este un semn a cărui conexiune cu obiectul este o problemă de convenție, înțelegere mutuală sau regulă. El comunică numai ceea ce oamenii au stabilit că reprezintă. Crucea roșie este un simbol, numerele sunt simboluri. Iată cum și-a explicitat modelul însuși Peirce (apud 16): “Un semn este ceva ce stă, pentru cineva, drept alt-ceva, într-o anumită privință sau într-o anumită măsură. Semnul se adresează cuiva și creează în mintea acestei persoane un semn echivalent sau, poate, mai dezvoltat. Semnul pe care îl creează îl numesc interpretantul primului semn. Semnul stă drept alt-ceva, care este obiectul”.

Continuatorii lui Peirce, Ogden și Richards, vor propune tot un model triunghiular al semnificației: referentul, referința și simbolul. Referentul corespunde “obiectului” de la Peirce, referința corespunde “interpretantului”, iar simbolul – “semnului”. Referentul și referința sunt legate direct, ca și referința cu simbolul; numai legătura dintre simbol și referent este indirectă (sau “atribuită”). Vom vedea, în continuare, că acestă inovație apropie modelul Ogden-

Richards de modelul lui Saussure. Ca și acesta din urmă, cei doi autori britanici plasează simbolul într-o poziție-cheie: simbolurile noastre ne direcționează și ne organizează gândurile și referențialele, iar referențialele noastre ne organizează percepția realității17.

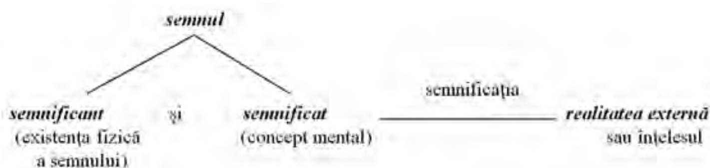
Simbolul și referențialul de la Odgen și Richards sunt similare cu "semnificantul" și, respectiv, "semnificatul" din modelul lui Saussure (cum vom vedea în paragraful imediat următor). Modelul Ogden-Richards poate fi ilustrat – schematic, desigur – ca în figura de mai jos:



Elementele semiozei la Ogden şi Richards - apud Fiske (1, p. 66)

2.2. Ferdinand de Saussure (18), ca lingvist, a fost interesat în primul rând de limbaj. Spre deosebire de Peirce, pe el l-a preocupat mai mult modul în care semnele (sau, în cazul său, cuvintele) se corelează cu alte semne, decât de modul în care se corelează cu "obiectul" peirceean. El îşi concentrează atenția mult mai direct asupra semnului însuşi. Pentru Saussure, semnul este un obiect fizic cu semnificație sau "un semn constând din semnificant şi semnificat". Semnificantul este imaginea semnului aşa cum îl percepem – urma pe hârtie sau sunetele în aer; semnificatul este conceptul mental la care se referă. Acest concept mental este cam acelaşi la toți membrii aceleiaşi culturi, care vorbesc aceeaşi limbă.

El este interesat în primul rând de relația semnificantului cu semnificatul, precum și, cum am amintit mai sus, de relația unui semn anume cu celelalte. Termenul lui Saussure de "semnificat" are similarități cu cel de "interpretant" folosit de Peirce, dar Saussure nu folosește niciodată termenul de "efect" (urmare, consecință) pentru a relaționa semnificantul și semnificatul: el nu manifestă interes pentru domeniul utilizatorului de semn. Analiza semnului în maniera lui Saussure trimite într-un plan secund problema semnificației, a relației dintre semnificat și realitate (sau a celei dintre "semnul" considerat de Peirce și "obiect"). Lingvistul elvețian a fost mai puțin preocupat de relația cu "obiectul" sau cu "realitatea externă". După cum remarcă Fiske, atunci când ajunge la această relație, Saussure o numește "semnificare" și o expediază:



Elementele semiozei la Ferdinand de Saussure - apud Fiske (1, p. 67)

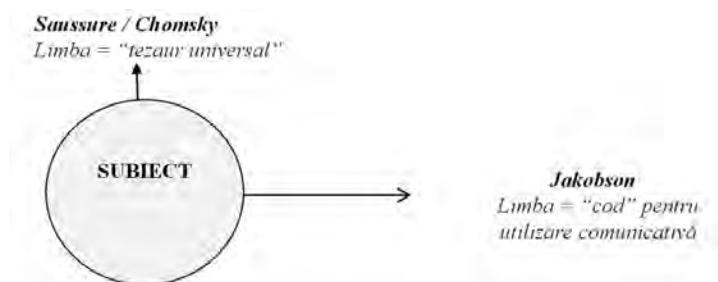
Cum funcționează, totuși, semioza, adică relația de semnificare? Pentru a o ilustra, Fiske optează pentru semnele "OX". Puse pe hârtie, cele două semne pot să însemne primele două mutări la un joc de "x și zero", caz în care rămân doar semne pe hârtie. Dar decă le citim ca pe un cuvânt, obținem cuvântul ox (în engleză, "bou"). În acest caz, avem un semn compus din semnificant (cele două litere) și un semnificat, adică un concept mental pe care îl avem despre această categorie de animale. Relația dintre concept și realitatea fizică (exterioară) este o semnificare, este modalitatea noastră ca ființe umane de a da semnificație lumii, adică de a o înțelege. Este important să înțelegem că nu numai semnificantul este produsul

unei anumite culturi (în cazul de față, alăturarea literelor o și x fiind produsul culturii engleze), ci și semnificatul (conceptul mental). Acesta va diferi de la o cultură la alta, chiar atunci când ele folosesc același cuvânt: un concept mental va avea fermierul din Texas și alt concept mental vor avea un copil londonez, un aborigen din Australia sau un pescar din Noua Zeelandă[18]. Semiotica evaluează comunicarea ca generare de semnificație prin mesaje - generare realizată fie de cel ce codifică, fie de cel ce decodifică mesajul. Semnificația nu este un concept static, absolut, clar delimitat în mesaj. Ea este un proces activ; pentru a caracteriza acest proces, semioticienii folosesc verbe ca a crea, a genera sau a negocia. Negocierea este poate cel mai util dintre ele, pentru că implică un "mai-las-eu – mai-lași-tu" între persoană și mesaj.

Nu putem încheia acest capitol fără să sesizăm caracterul abstract al subiectului în cele două abordări descrise de Fiske. Roman Jakobson introduce o dimensiune mai umană în ideea de comunicare, căci la el apare noțiunea de context, precum și elementul psihologic, care lipsesc cu desăvârșire la Shanon; totuși, abordarea subiectului comunicator rămâne foarte superficială. "Într-un anumit fel, Saussure și Chomsky pe de-o parte, Jakobson pe de altă parte, 'ocolesc' subiectul, primii studiind ceea ce se petrece în amontele luării de cuvânt, celălalt studiind ceea ce se petrece în aval" (19, p. 54). Saussure și Chomsky descriu un sistem formal interiorizat de om, care-i permite să dialogheze cu semenii săi, sistem pe care Auguste Comte îl numea "tezaur universal". Pierre Bourdieu leagă această noțiune de teoria saussuriană: "Saussure dizolvă problema condițiilor economice și sociale în procesul de însușire a limbii, fără a avea niciodată nevoie s-o pună, recurgând, ca și Auguste Comte, la metafora tezaurului, pe care o aplică indiferent de 'comunitate' sau de individ: el vorbește despre 'tezaur interior', de 'tezaur depus prin practica vorbirii în subiecți aparținând aceleiași comunități',

de ʼsuma tezaurelor limbii individualeʼ sau de ʼsuma amprentelor depuse pe fiecare creier." (20, p. 24).

Iată ce reprezentare a relației subiect-limbă propune Claire Bourguignon:



Relația subiect-limbă la Saussure, Chomsky şi Jakobson (18, p. 57)

Săgeata verticală pleacă de la "limbă – tezaur universal" și merge spre subiect, făcând din acesta depozitarul unui sistem formal universal, pe care Saussure și Chomsky l-au înțeles fiecare în felul său. Săgeata orizontală pleacă de la subiect și merge spre exterior, ca transmițătorul unui "cod", conform teoriei lui Jakobson. Prin această schemă, cercetătoarea franceză vrea să arate că subiectul este fie "receptacul", fie "destinatar", dar în nici un caz un subiect ca existență de sine stătătoare.

Astfel, la Jakobson subiectul nu apare în dimensiunea sa subiectivă, fiind redus la rolul de "destinatar", comunicarea devenind pur și simplu informativă, limbajul neavând alt statut decât acela de "cod". Avem aici o înțelegere a comunicării care dăinuie în imaginarul multor contemporani de-ai noștri. Faptul că unii manageri și oameni politici reduc campaniile de comunicare la campanii de informare sau faptul că alții confundă Relațiile Publice cu publicitatea se explică prin această viziune asupra limbajului, adânc înrădăcinată[19].

O sistematizare foarte utilă a modelelor triadice ale semnului a propus Umberto Eco (apud 3, p.101). Ea este utilă pentru că ne ajută să vedem relativa echivalență între clasificările propuse de diferiți autori, precum și diferențele dintre ele. Vasile Macoviciuc sesizează, pe bună dreptate, că aceste diferențe "sunt uneori pur terminologice, însă, de cele mai multe ori, ascund divergențe interpretative" (*idem*, p.102).

Pentru o viziune cât mai amplă asupra abordărilor, teoriilor și metodelor care populează întinsul domeniu pe care-l numim generic "științele comunicării", este de recomandat consultarea cărții profesorului Ioan Drăgan, Paradigmele comunicării de masă (21).

În încheiere, trebuie precizat că cele două moduri de a înțelege comunicarea nu sunt neapărat contradictorii; ele sunt două abordări din unghiuri diferite, dar complementare. Deși cele două abordări sunt cantonate sub paradigme diferite20, ele nu se exclud din punct de vedere practic. Vom vedea că în practica profesională, comunicrea socială poate fi abordată și ca proces, și ca generare de semnificații. De pildă, în cadrul unei simple campanii de informare, modelele "școlii proces" ne vor fi deosebit de utile; în schimb, atunci când urmărim schimbul de valori, transformarea unor reprezentări și atitudini, abordarea semiotică devine o condiție obligatorie a succesului. Acest lucru se întâmplă în toate campaniile de comunicare, cea mai complexă dintre ele fiind campania electorală.

NOTE

1. Pentru Saussure, de exemplu, limba – în calitatea ei de “sistem de semne” – este comparabilă cu scriitura, cu formulele de politețe, cu însemnele militare sau cu alfabetul muților. El credea că este nevoie de o știință a semnelor (“semiologia”) care să studieze semnele în viața socială. “Saussure avea nevoie de semiologie pentru a integra în ea lingvistica. El o vedea ca pe o ramură a psihologiei sociale” (2, p. 116). Ajunsese să viseze la o semiotică generalizată și dintr-un “elan hilbertian”, dar și ca lingvist, din cerințe interne, proprii concepției sale despre limbă.
2. Un occidental știe că este membru al unei societăți vestice, fiindcă – pentru a da doar una dintre multiplele posibilități de interpretare – răspunde la “societatea de consum” sau la “economia de piață” aproape în același fel ca și ceilalți membri ai acestei culturi. Dar devine conștient de diferențele culturale dacă, spre exemplu, vizitând România, aude un discurs tributar “societății de subzistență” sau “economiei centralizate”.
3. Punem unitatea numită bit ca măsură a informației. Bit înseamnă, în practică, alegerea dintre Da și Nu (0/1). Aceste alegeri binare, opoziții binare sunt baza limbajului computerelor și – ar pretinde un psiholog – a felului în care operează creierele noastre. De exemplu, sperăm să stabilim vârsta cuiva printr-o serie de alegeri binare: bătrân/tânăr; dacă e tânăr, atunci e adult sau pre-adult; dacă e pre-adult, e adolescent sau pre-adolescent; dacă e pre-adolescent, e de vârstă școlară sau preșcolară; dacă e preșcolar, e copil sau bebeluș. Răspunsul este bebeluș și a fost obținut în urma a cinci selecții; deci am utilizat cinci biți de informație.
4. Pluralul rațe nu poate fi considerat redundant, deoarece se servește doar de o modificare fonetică (a lui ă în e) pentru a ne avertiza că termenul se referă la mai multe obiecte de tipul desemnat prin cuvântul rață.
5. Dacă se dorește a se comunica identitatea cărților dintr-un pachet de cărți de joc, în mod vizual, arătându-se fiecare dintre

acestea, fiecare semnal va avea un maximum de entropie dacă pachetul de joc este amestecat complet. Dacă va fi așezat în ordine, fiecare semnal va avea un maximum de redundanță, deoarece receptorul poate identifica modelul de aranjare a pachetului de cărți.

6. Pentru a ilustra importanța regulilor de folosire a semnelor, Fiske dă ca exemplu scrierile secrete, pe care le consideră o formă avansată a codurilor. Acestea pot fi grupate în trei mari categorii:
   - i) Scrieri invizibile; trebuie considerate astfel toate scrierile care nu-și dezvăluie calitatea de scrieri decât după o anumită prelucrare fizico-chimică a suportului.
   - ii) Scrieri disimulate; acestea presupun înlocuirea convențională a unor nume, cuvinte sau expresii cu altele, menite să inducă în eroare pe indiscreți.
   - iii) Scrieri cifrate; fiecare literă va fi înlocuită de o cifră, după un model prestabilit. Astfel, textul va arăta ca o înșiruire de numere.
7. Această "potrivire" este controlată de modelul cultural al fiecăruia. Așadar, oameni din culturi diferite vor percepe realitatea diferit; iar percepția nu este doar un proces psihologic care se desfășoară înăuntrul individului, ci și o problemă de cultură.
8. Accesul la media este o cale de exercitare a puterii și controlului social. Aceasta este o credință larg răspândită despre media; pentru a găsi ilustrări nu avem decât să privim relația dintre guvernele autoritare și media lor sau să constatăm că printre primele ținte ale unei forțe care urmărește să răstoarne Puterea se numără posturile naționale de radio și de televiziune.
9. Politica unor companii de televiziune de a fixa programe ce conțin sex sau violență după ora 9 seara este o modalitate de limitare a disponibilității.
10. Pentru Newcomb, rolul comunicării este simplu: menținerea echilibrului în sistemul social. Dar ideea lui este extrem de importantă, mai ales pentru "democrațiile în formare", cum este și

societatea românească de astăzi. În perioada de după cel de-al doilea război mondial, democrațiile occidentale au experimentat cu succes funcția de echilibrare a comunicării: înființarea consiliilor economico-sociale, care au facilitat comunicarea dintre principalii actori sociali (sindicate, patronate și guvern), instrumentalizarea conceptului de democrație conasociaționistă (mai ales în țări în care societatea era brăzdată de tranșee foarte adânci), dezvoltarea profesională a negocierii, medierii conflictelor sau gestionării crizelor, folosirea Relațiilor Publice în direcția unor politici consensualiste. Prosperitatea economică a acestor democrații în ultimele 5-6 decenii nu poate fi înțeleasă fără luarea în considerare a păcii sociale, iar aceasta nu poate fi explicată fără a se ține cont de efortul politic de a instrumentaliza comunicarea, de a face din comunicarea socială o comunicare eficientă

11. După Shannon și Weaver, cea de-a doua funcție a redundanței este empatică: a spune "Bună!" pe stradă înseamnă a transmite un mesaj înalt redundant, dar care are rolul de a menține deschise canalele de comunicare, de a le păstra în stare de funcționare.
12. Pentru a nu fi bănuiți de "naivitate intelectualistă", vom scrie o notă la notă, pentru a preciza că "scandalul Brâncuși", care a degenerat într-un proces intentat de sculptorul român Vamei S.U.A., întins pe durata a doi ani (1926-1928), a avut dedesubturi mai complexe, analizate de unul dintre cei mai fideli biografi ai artistului, Geist (*Brancusi by S. Geist* – New York, 1928), de sculptorul american Iacob Epstein (*An autobiography* – Londra, 1956) sau de V.G. Paleolog în studiul "Procesul lui Brâncuși cu Vama Americană" (*Omagiu lui Brâncuși*, volum editat de revista "Tribuna" în 1976, cu ocazia Centenarului Brâncuși). Nu putem face abstracție de faptul că "scandalul Brâncuși" a fost produsul "unei josnice uneltiri puse la cale de profesioniștii titrați și academiști, cuibăriți în oficialitatea protectoare", care se simțeau "amenințați de valul artei moderne și de prestigiul dobândit în arta sculpturii de C. Brăncuși", cum afirmă V.G. Paleolog (lucr.

cit., p.222). Dar nu putem să nu afirmăm, totodată, că această "josnică uneltire" a fost posibilă tocmai fiindcă funcția de metalimbaj invocată de Jakobson nu a funcționat în cazul sculpturii "Pasăre în zbor". Și aici nu este vorba de banala ignoranță a unor funcționari, ci de o reacție tipică pentru situațiile în care se naște o nouă paradigmă culturală (aspect ce va fi dezvoltat în capitolul V). Revenind la funcția de metalimbaj, aceasta a lipsit nu pentru că n-ar fi existat elementul care să atragă atenția asupra codului în care trebuia semnificat obiectul din bronz, ci fiindcă o parte a artiștilor americani și o mare parte a publicului nu recunoșteau însuși codul – mai precis, legitimitatea noului cod artistic propus în sculptură de Constantin Brâncuși. (Legenda spune că unul dintre judecători l-ar fi întrebat pe Brâncuși dacă, întâlnind într-o pădure o astfel de pasăre, ar trage cu pușca în ea). Citându-l pe Thomas Munro, care scria că "în acest proces s-au înfruntat concepții diferite despre natura artelor" (Artele și relațiile lor naturale – 1954), V.G. Paleolog compară procesul lui Brâncuși cu "cele istorice suferite de eroii minții cum au fost cele ale lui Socrate, Giordano Bruno ori Galileo Galilei" – desigur, "sentințele și consecințele fiind altele decât cu prilejul Brâncuși din 1926" (*ibidem*). Dacă sentințele și consecințele asupra înpricinaților au fost diferite, toate aceste procese au în comun ceva important: ele exprimau lupta ideală dintre două paradigme concurente și lupta reală dintre reprezentanții paradigmei dominante și cei ai noii paradigme. Dar această luptă este o poveste fără sfârșit...

13. Să luăm, ca ilustrare, un exemplu recent din presa cea mai apropiată de cititorii acestei cărți – presa românească. Evenimentul discutat este un articol apărut în ediția din 21 ianuarie 2002 a cotidianului german *Berliner Zeitung*, referitor la țările ce vor fi invitate să se alăture Alianței Nord-Atlantice cu prilejul summitului din luna noiembrie de la Praga. În articol este reprodusă afirmația unui diplomat din cadrul NATO, comform căruia "La Washington, discuția nu se poartă decât în jurul unui singur subiect: vor adera cinci sau șapte țări?". După

cum se știe, cele două țări aflate sub semnul întrebării erau România și Bulgaria. Dar să vedem cum s-a reflectat această idee în cotidianele noastre centrale de a doua zi (22 ianuarie).

Adevărul: [supratitlu:] "Citând surse NATO de la Bruxelles, cotidianul Berliner Zeitung anunță: [titlu:] Varianta extinderii Alianței cu șapte țări capătă un contur tot mai puternic; [subtitlu:] România și Bulgaria au mari șanse de a fi admise în NATO";

Jurnalul Național: [supratitlu:] "Presa din Italia și Germania discută șansele noastre de integrare; [titlu:] România ar putea rămâne în afara NATO";

AZI: [titlu:] "NATO va invita șapte țări la aderare la summitul de la Praga".

Așadar, redactorii de la *Adevărul* erau optimiști, cei de *la Jurnalul Național* erau pesimiști, iar cei de la *AZI* nu se încurcau în prognoze, ei știau: "NATO va invita șapte țări...". Fiind atât de siguri, ei își "informau" cititorii încă din titlu!

14. Aici nu ne propunem să dezvoltăm definiția semioticii și nici să insistăm pe probleme legate de obiectul de studiu și metodele folosite de această știință. De altfel, acest capitol nu este unul de Semiotică, el tratează *abordarea semiotică a comunicării*; altfel spus, principalul nostru obiect de referință rămâne *comunicarea*. Pentru cei interesați în mod special de acest domeniu, recomandăm lucrările unor autori români și străini, unele fiind editate mai demult, altele – mai de curând (a se vedea titlurile 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14).
15. Semiotica preferă termenului de receptor pe cel de "lector" – chiar și când este vorba despre o fotografie sau o pictură –, pentru că el implică un rol activ și pentru că lectura este ceva ce am învățat să facem; ea este, deci, o activitate determinată de experiența culturală a lectorului. Acesta ia parte la crearea semnificației textului: contribuie cu experiența, cu emoțiile și cu atitudinile sale.
16. Un bun exemplu de semn este următorul: dacă un client dintr-un bar ridică o mână pentru a-l chema pe chelner, acesta din

urmă, dacă va observa, va veni să vadă de ce a fost chemat. În acest caz, semnul este o chemare și este recunoscut deopotrivă de către cei doi; semnificația este transmisă, deci comunicarea are loc.

17. Rolul referențialelor perceptive în "lecturarea" lumii va fi analizat în capitolul VI, paragraful 2. Deocamdată, să reținem ideea rolului esențial al simbolurilor în formarea imaginilor despre lume. Vom înțelege mai bine și, poate, mai din timp de ce cursurile de Filosofia culturii, de Simbolică politică și de Antropologie politică sunt indispensabile pentru o pregătire superioară în domeniul comunicării sociale.

    În vederea familiarizării cu abordările culturologice ale simbolicii sociale (inclusiv ale simbolicii politice), se pot consulta lucrări accesibile, cum ar fi Pierre Francastel - Realitatea figurativă, în special capitolul "Semnificație și figurare" (22, pp. 135-177); Gustav René Hocke - Lumea ca labirint (23, pp. 26-44); Gillo Dorfles – Estetica mitului (24); C.I. Gulian – Lumea culturii primitive, partea I "Structuri, funcții și valori" (25, pp. 22-86); Jaques Le Goff – Imaginarul medieval, în special studiul "Pentru un lung ev mediu" și ultima parte, "În vederea unei antropologii politice" (26, pp. 34-43, 437-459); Samuel P. Huntigton, Viața politică americană, cu predilecție capitolul 2, "Crezul american și identitatea națională" (27, pp. 26-49); Pascal Bruckner – Melancolia democrației. Cum să trăiești fără dușmani? (28); Pierre Clastres - Societatea contra statului (29); Carmen Diaconescu – "Mitul și mitul politic în interpretarea lui Ernst Cassirer" (30, pp. 157-189); Georges Balandier – Antropologie politică (31); Ioan Drăgan și colab. – Construcția simbolică a câmpului electoral (32); Daniela Rovența Frumușani – Semiotică, societate, cultură (10, pp. 206-220); Vasile Sebastian Dâncu, Comunicarea simbolică. Arhitectura discursului publicitar, în special primul capitol, "Societate și simbol. Perspectiva sociologiei imaginale" (33, pp. 7-28); Monique Segré – Mituri, rituri, simboluri în societatea contemporană (34); Lucien Sfez – Simbolistica politică (35). Mai puțin accesibile

dar foarte utile pentru viitorul specialist în comunicare socială sunt lucrăririle lui Erving Goffman, Façon de parler, mai ales primul capitol, "Répliques et réponses" (36, pp. 11-84) și Martin Segalen, Rites et rituels contemporains (37). Sunt, de asemenea, recomandabile studiile despre Școala de la Palo Alto și Școala de la Chicago semnate de Luminița Mihaela Iacob și, respectiv, Paul Dobrescu, în primul număr al "Revistei Române de Comunicare și Relații Publice" (38, pp. 12-31 și 32-47), precum și studiile reunite sub genericul "Comunicare. Artă. Societate" din următorul număr al acestei publicații (39, pp. 181-210). Ca ghid pentru relația dintre mitologie și simbolistică în istoria universală este util de consultat grandioasa lucrare elaborată sub conducerea lui Roy Willis, Mythologies du monde entier (40).

18. Faptul că de la o limbă la alta cuvintele diferă este un fapt banal, acceptat de toată lumea; în schimb, mulți oameni își închipuie că semnificatele sunt universale, că traducerea cuvintelor dintr-o limbă în alta s-ar reduce la substituirea unor semnificante (de pildă, a cuvântului englezesc "ox" cu cel românesc "bou"). În realitate, conceptul mental despre bovine este foarte diferit la un țăran român cu mica lui gospodărie și la un mare fermier american.
19. De asemenea, credem că acest reducționism (reducerea limbajului la "cod", cu prețul simplificării drastice a ideii de subiect) este una dintre cauzele prin care se explică numirea în posturi de specialiști în comunicare a unor jurnaliști care nu au făcut niciodată studii de comunicare ("Sunt buni, fiindcă au condei!", își spune managerul sau omul politic). Foarte răspândit în România, acest fenomen are multe alte cauze, dintre care unele nu au nici o legătură cu concepțiile despre limbaj, cu teoria comunicării sau cu teoria, în general...
20. Noțiunea de paradigmă va fi folosită pe larg în capitolele ce urmează, dar în alt context teoretic (este vorba de alt concept). Totuși, vom spune că acest termen a fost folosit și de Saussure, în încercarea lui de a găsi un model teoretic de organizare a

semnelor. El definește paradigma astfel: un set de elemente în cadrul căruia se va opera o alegere și doar un element din acel set va fi ales. Un exemplu simplu îl constituie literele alfabetului. Paradigma limbajului scris ilustrează două caracteristici de bază ale unei paradigme: i) toate elementele trebuie să aibă ceva în comun, să împărtășească acele caracteristici care le fac să fie membri ai aceleași paradigme; ii) fiecare element trebuie să fie distinct de oricare dintre celelalte elemente ale paradigmei.

Cuvintele sunt categorii ale paradigmei gramaticale, în calitate de verbe sau substantive, sau ale altor paradigme utilitare: limbajul legislativ, limbajul îndrăgostiților, înjurăturile bărbaților etc. Deci, pentru a comunica, selectăm elemente dintr-o multitudine de paradigme.

TRIMITERI BIBLIOGRAFICE

1. John Fiske, Introduction to communication studies, Routledge, 2nd edition, 1990.
2. Oswald Ducrot, Tzvetan Todorov, Dictionnaire encyclopedique des sciences du langage, Editions du Seuil, Paris, 1972.
3. Vasile Macoviciuc – Filosofie, curs editat de Facultatea de Comunicare și Relații Publice "David Ogilvy" – SNSPA, București, 2000.
4. H. Lasswell, "The structure and function of communication in society", in L. Bryson (ed.), The Communication of Ideas, New York, IRSS, 1948; republicat în W. Shramm (ed.), Mass Communication, Illinois, Univerity of Illinois Press, 1960.
5. G. Gerbner, "Toward a general model of communication", în "Audio Vizual Communication Review", IV.3, 1956, pp. 171-199.
6. T. Newcomb, "An approach to the study of communication", în "Psichological Review", 60/1953, pp. 393-400.
7. R. Jakobson, Essais de linguistique generale, Paris, Editions de Minuit, 1963.

8. Petre Botezatu, Semiotică și negație. Orientare critică în logica modernă, Editura Junimea, Iași, 1973.
9. * * * Semnificație și comunicare în lumea contemporană, prezentare, antologare și îngrijire de Solomon Marcus, Editura Politică, București, 1985.
10. Daniela Rovența-Frumușani, Semiotica discursului științific, Editura Științifică, București, 1995.
11. Oswald Ducrot, Jean-Marie Schaeffer, Noul dicționar enciclopedic al științelor limbajului, Editura Babel, București, 1996.
12. Algirdas J. Greimas, Jacques Fontanille, Semiotica pasiunilor. De la stările lucrurilor la stările sufletului, ediție îngrijită de Sorin Paliga, Editura SCRIPTA, 1997.
13. John Deely, Bazele semioticii, trad. Mariana Neţ, Editura ALL, București, 1997.
14. Daniela Rovența-Frumușani, Semiotică, societate, cultură, Institutul European, Iași, 1999.
15. C.S. Peirce, Collected Papers, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1931.
16. J. Zeman, "Peirce's theory of signs", în T. Sebcok (ed.), A Pefusion of Signs, Bloomington: Indiana University Press, 1977.
17. Charls S. Peirce, Semnificație și acțiune, cu o prefață de Andrei Marga, selecția textelor și traducere Delia Marga, Editura Humanitas, București, 1990.
18. Ferdinand de Saussure, Curs de lingvistică generală (publicat de Charles Bally și Albert Riedlinger), ediție îngrijită de Tullio Mauro, POLIROM, Iași, 1998.
19. Claire Bourguignon, La communication professionnelle internationale, L'Harmattan, 1998.
20. Pierre Bourdieu, Ce que parler veut dire, Fayard, Paris, 1982.
21. Ioan Drăgan, Paradigmele comunicării de masă, Editura Șansa, București, 1996.
22. Pierre Francastel, Realitatea figurativă, Editura Meridiane, București, 1972.
23. Gustav René Hocke, Lumea ca labirint, Editura Meridiane, București, 1973.

24. Gillo Dorfles, Estetica mitului (De la Vico la Wittgenstein), Editura Univers, București, 1975.
25. C.I. Gulian, Lumea culturii primitive, Editura Albatros, București, 1983.
26. Jaques Le Goff, Imaginarul medieval, Editura Meridiane, București, 1991.
27. Samuel P. Huntigton, Viața politică americană, Humanitas, București, 1994.
28. Pascal Bruckner, Melancolia democrației. Cum să trăiești fără dușmani?, Antet, București, 1996.
29. Pierre Clastres, Societatea contra statului, Antet, București, 1996.
30. * * * Individ, libertate, Mituri politice, Editura Institutului de Teorie Socială, București, 1997.
31. Georges Balandier, Antropologie politică, Amarcord, Timișoara, 1998.
32. Ioan Drăgan, Camelia Beciu, Ioana Dragomirescu, Valentina Marinescu, Nicolae Perpelea, Simona Ștefănescu, Construcția simbolică a câmpului electoral, Institutul European, Iași, 1998.
33. Vasile Sebastian Dâncu, Comunicarea simbolică. Arhitectura discursului publicitar, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1999.
34. Monique Segré, Mituri, rituri, simboluri în societatea contemporană, Amarcord, Timișoara, 2000.
35. Lucien Sfez, Simbolistica politică, Institutul European, Iași, 2000.
36. Erving Goffman, Façon de parler, Les Éditions de Minuit, Paris, 1987.
37. Martin Segalen, Rites et rituels contemporains, Nathan, Paris, 2000.
38. * * * "Revista Română de Comunicare și Relații Publice", nr.1/1999.
39. * * * "Revista Română de Comunicare și Relații Publice", nr. 2-3/2000.
40. Roy Willis (coord.), Mythologies du monde entier, France Loisirs, Paris, 1995.

III. COMUNICARE ŞI LIMBAJ

La nivelul simțului comun, marea majoritate a oamenilor nu dau atenție decât la ceea ce spun (sau aud) și neglijează aproape total modul în care spun (sau înțeleg).

Această eludare a modalității este bizară dacă ne gândim că, în ordinea faptelor (a acțiunii), modalitatea, procedura, metoda, calea sunt considerate foarte importante (rețeta medicală sau cea culinară, cura de slăbire, stratagemele de educare a copiilor, strategiile de promovare socială sau tehnicile de cucerire a unei persoane interesante sunt lucruri demne de atenția oamenilor, care sunt investite cu valoare practic-utilitară echivalentă cu aceea atribuită bunurilor). De unde, atunci, această indiferență față de modalitatea de comunicare, de unde neglijarea instrumentului principal al acesteia – limbajul?

Absența obișnuinței de a medita, a deprinderilor reflexive este un fenomen răspândit, de mult analizat și bine cunoscut. Dar lipsa deprinderii de a medita asupra instrumentului folosit în comunicare – una dintre cele mai importante activități umane – se manifestă nu numai la nivelul "omului simplu", ci și la nivelul omului instruit, obișnuit în genere să reflecteze la o sumedenie de lucruri, de subiecte, teme și tematici.

Iată cum ar arăta două fraze (construite de noi, în scopuri pur didactice) care cumulează 12 dintre cele mai frecvente erori grama-

ticale, semantice și stilistice1 făcute de redactorii de radio și televiziune din România anilor ‘90:

“Imaginile care le-ați urmărit sunt preluate din mass-media internațională, care și-a adus un aport consistent la dezmembrarea fortuită a acestui stat european. În rândul oamenilor de la toate nivelele se știe că vor trebui să lupte, căci singura soluție a acestui brav popor este ridicarea embargoului, altă alternativă nu există; după douăzeci și unu de luni de izolare, țara este sleită și orice popor dârz, ca cel sârb, știe că trebuie să lupte tot la fel, pentru ca așa ceva să nu se mai repete”.

Să ținem cont de faptul că oamenii care ne vorbesc zilnic într-un asemenea limbaj își câștigă existența, își făuresc cariere și promovează în ierarhia de prestigiu a societății muncind într-un domeniu al acțiunii comunicative (Habermas), adică al “interacțiunilor mediate simbolic”, unde “sensul normelor se obiectivează în comunicare prin limbaj comun” (1, pp. 154-155). Dacă în aceste domenii întâlnim un nivel atât de scăzut al competenței lingvistice (și este vorba nu numai de mass media, ci și de învățământ, de instituțiile statului, de viața politică), suntem îndreptățiți să ne întrebăm câtă grijă se acordă limbajului în alte domenii, cum ar fi sfera producției materiale (non-simbolice), activitățile economico-financiare sau administrația publică, adică în în domeniile acțiunii instrumentale (Habermas), acțiune care “se conduce după reguli tehnice” și se definește “în limbaj liber de context” (*ibidem*).

1. ATITUDINI FAȚĂ DE LIMBAJ; CONCEPȚII DESPRE NATURA LIMBAJULUI

1.1. Atitudini față de limbaj

După unii autori, neglijența și chiar indiferența oamenilor față de limbajul pe care-l folosesc vine din credința ancestrală că a vorbi este altceva decât a făptui. Mai mult sau mai puțin conșientizată (de cele mai multe ori neconștientizată), această credință reprezintă axioma tacită a unui referențial cultural – cf. 2, pp. 119-137) în care vorba este percepută în trei ipostaze:

- ca urmare (consecință) a faptei ("O făcurăm și p'asta! sau "Voi știți cine-am fost eu?);
- ca pregătire (anticipare) a faptei ("Vreau să mă însor" sau "De luni mă apuc de treabă!");
- ca mijloc de eschivare de la faptă ("Ne mai vedem!" sau "Cum o da Dumnezeu!").

Expresia lingvistică a acestei atitudini față de vorbă (și, implicit, față de "vorbăreți") este: "Să terminăm cu vorbele și să trecem la fapte!". În acest caz nu ne interesează cât de eficientă este formularea unui astfel de imperativ (de multe ori, el rămâne o simplă... "vorbă"), ci faptul că ea exprimă convingerea că "vorba e una, iar fapta e alta", că vorba este un alt-ceva.

În societățile tradiționale – în terminologia lui Karl Popper, "societăți închise" (3, pp. 194-227) –, așa cum au fost până de curând și societățile țărănești din Europa de Sud-Est, oroarea față de abstracție a condus în mod sistematic la un cult al Concretului ("să trecem la concret!"; "teoria ca teoria, dar practica ne omoară"; "a vorbit bine, dar prea la general"); orice tentativă de a utiliza abstracția este etichetată drept "teorie", termenul fiind folosit într-un sens impropriu, care, în acest context semantic, are o valoare peiorativă.

În societățile premoderne sau în cele care nu și-au finalizat încercările de modernizare, cultul concretului se împletește cu tradiționala neîncredere în vorbăreți, în cei ce se folosesc cu ușurință de cuvinte ("vorba lungă, sărăcia omului"). În 1991, mulți dintre subiecții unui sondaj de opinie realizat pe străzile Moscovei de postul francez de televiziune Antenne-2 afirmau că nu avuseseră niciodată încredere în Gorbaciov, deoarece... vorbea prea mult. În mod similar, Ceaușescu se temea ca partidul să nu devină un "club de discuții", eludând întrutotul natura limbajului politic și, implicit, impactul psiho-social al discursului oficial.

Conceptia rudimentară a dictatorului român despre natura limbajului a ieșit la iveală atunci când a inițiat și a promulgat Legea nr. 29/1977, prin care se anatemiza folosirea cuvintelor de "domn" și "doamnă", recomandându-se folosirea celor de "tovarăș"/"tovarășă" (în treacăt fie spus, legea nu prevedea nici o sancțiune pentru nerespectarea ei!). Dincolo de orice altă interpretare, ne aflăm în fața unei mostre de concepție instrumentală despre natura limbajului (în varianta cuvântului simbol), dacă nu cumva chiar în fața unui eșantion de concepție demiurgică (în varianta ei mitică). Oricum, este evident că pentru ceaușiști, limbajul era o "oglindă" a realității; ei puneau faptul că limbajul încă nu reflectă "noua realitate socialistă" pe seama "rămânerii în urmă a conștiinței sociale față de transformările existenței sociale" – una dintre tezele preferate ale regimului. Nu este exclus ca unii dintre ei să-și fi închipuit că s-ar putea determina generalizarea referențialului ideologic al regimului prin impunererea unor cuvinte "creatoare de realitate".

Dar concepția existentă la nivelul simțului comun nu este singura care eludează rolul limbajului în comunicare. Raportarea prioritară la limbaj nu este universal împărtășită nici la nivelul reflecției

teoretice cu privire la comunicare. Există poziții teoretico-filosofice care fie că retrag "comunicarea autentică" dincoace de limbaj, supralicitând importanța "comunicării intuitive" (ca expresie a caracterului ireductibil și inefabil al subiectivității individuale), fie că o împing dincolo de limbaj, atribuind-o "structurilor" și "sistemelor" sau unor "forțe misterioase" (subiectul fiind un simplu "instrument vorbitor" al acestora).

Vom vedea că determinarea socio-culturală a limbajului induce o determinare similară a comunicării, înțeleasă ca fenomen specific uman. Din această istoricizare a comunicării decurg atât obstacolele oricărei comunicări interumane, precum și caracterul ei progresiv, posibilitatea depășirii treptate a acestor obstacole.

Prezentăm, în continuare, cadrul teoretic în care preocuparea pentru limbaj a devenit o prioritate a culturii contemporane – ceea ce justifică, o dată în plus, efortul nostru de elucidare.

1.2. Concepții despre natura limbajului

În urma dezvoltării unor științe mai vechi (psihologia, sociologia, antropologia) și a apariției unor noi științe (pragmatica lingvistică și semiotica), de câteva decenii bune se știe că semnele nu sunt doar mijloace de comunicare, că ele participă nemijlocit la constituirea semnificației. Altfel spus, semnificația pe care oamenii o comunică între ei nu este anterioară comunicării; ea se naște în (și prin) actul comunicării. Această descoperire a deschis calea unor noi teorii cu privire la raportul dintre semn și semnificație, având tendința de a conferi mai multă importanță semnului decât semnificației.

Concepția despre discurs ca "vorbire-în-act" ["parole en acte"] și-a găsit o aplicație spectaculoasă la M.-C. d'Unrug (Analyse de contenu et act de parole, 1974), care a produs o tehnică de analiză a discursului denumită în literatură "analiza enunțărilor" (vezi 4, pp.

223-242). Analiza de conținut clasică trata materialul de studiat ca pe un lucru dat, format din enunțuri imobile, manipulabile, segmentabile. Analiza enunțărilor tratează discursul ca pe un proces, în cadrul căruia se produc cuvinte, se elaborează sensuri, se operează transformări. Din această perspectivă, discursul nu mai apare ca o transpunere transparentă a opiniilor, atitudinilor și reprezentărilor proprii subiectului, care ar exista într-o formă definitivă înainte de a fi puse în forma limbajului: "Discursul nu este un produs finit, ci un moment dintr-un proces de elaborare, cu tot ce presupune acesta: contradicții, incoerențe, nefinalizări. Și aceste aspecte se manifestă mai ales în convorbiri, unde producția [de discurs] este mai spontană și mai condiționată de situații" (*idem*, p. 224).

Concepția despre discurs ca "act-de-vorbire" depășește paradigma în care sensul (sau intensiunea) precede semnul (sau extensiunea). Ea vede în discurs un proces de elaborare în care se confruntă nu numai constrângerile impuse de codul limbajului și de condițiile socio-culturale ale producției de sens, ci și motivațiile, cerințele sau investițiile afective ale vorbitorului. Subiectul este introdus în "ecuația semantică" a lumii! Din acest punct de vedere, teoria "actului-de-vorbire" se înrudește cu teoria "reprezentațională" a lui C. E. Osgood (5, pp. 208-209), pentru care limbajul nu este o "oglindă" a realității, ci a vorbitorului: el reprezintă, în mod nemijlocit, pe cel care îl utilizează. Tehnicile de analiză bazate pe această concepție vor urmări să deducă din indicatorii expliciți (conținuți manifest în mesaj) concluzii despre sursa mesajului (despre vorbitor) – de pildă, despre orientările sale axiologice. Din perspectiva raportului limbaj-realitate, teoria lui Osgood a reprezentat, la timpul ei, o adevărată "revoluție copernicană".

Pentru a se înțelege cât mai bine mutațiile petrecute în concepțiile despre natura limbajului trebuie să prezentăm, oricât de suc-

cint, principalele elemente componente ale oricărui limbaj, adică să schițăm "anatomia limbajului". Vom începe cu relația dintre semn, semnal și simbol, apoi vom trece în revistă asemănările și deosebirile dintre ele, așa cum o face – simplu, clar și expresiv – Henri Wald (6, 7).

Definițiile semnului nu sunt unanim împărtășite. Există și teoreticieni care se declară total nemulțimiți de definițiile de până acum, considerându-le fie ambigui, fie insuficiente. În articolul "Semnul" din celebrul Dicționar enciclopedic al științelor limbajului (8, pp. 131-138), Tzvetan Todorv consideră că "definițiile clasice" ori sunt clare dar tautologice (nu aduc nici un spor în cunoaștere), ori sunt needificatoare pentru specificitatea semnului (*idem*, p. 131). De obicei, spune el, semnul este definit ca o relație între două entități; dar identificând semnificația cu relația, identificăm nepermis două planuri care nu sunt identice. De pildă, cuvântul "mamă" este legat și de cuvântul "copil", dar și de semnificatul său, mama. Se mai spune adesea: "semnul este ceva care se substituie unui alt lucru"; dar, observă Todorov, "nici sensul, nici referentul nu ar putea lua locul cuvântului într-o frază. Iată la ce ambiguități conduce confuzia de planuri! În tentativa sa de a depăși această confuzie, Tzvetan Todorov propune propria lui definiție (*idem*, p.132): semnul este o entitate care (1) poate deveni sensibilă și care (2) pentru un grup determinat de utilizatori marchează o absență (absența obiectului). Este evident că (1) poate fi numit, după Saussure, semnificant, că (2) poate fi numit semnificat și că relația dintre (1) și (2) poate fi numită semnificare. În viziunea lui Todorov, semnul nu are în mod obligatoriu o existență perceptibilă (el este "o entitate care poate deveni sensibilă"); multe semne pot exista fără a fi percepute. O altă concluzie ce decurge din definiția propusă de el este că semnul este "instituțional": el nu există decât pentru un număr limitat de utilizatori (pentru cei care împărtășesc anumite stipulații logico-

semantice sau anumite convenții socio-culturale); așadar, în afara societății nu există semne.

O insatisfacție similară față de "definițiile clasice" reclamă și cercetătorul polonez Andrzej Bogusławski (9): de regulă, denumirea de "semn" este atribuită unei entități în virtutea faptului că se află într-o anumită relație cu altceva. Altfel spus, există un X numit "semn" care se află într-o anumită relație cu Y, iar X ? Y. Dar, observă Bogusławski, majoritatea relațiilor ce se pot crea au ca termeni un X și un Y, X fiind diferit de Y. Așadar, unde este specificitatea semnului? Logicianul polonez conchide: "formula, deseori repetată, conform căreia 'un semn nu poate fi semn pentru sine însuși' este mult prea superficială și needificatoare. Chiar și noțiunea de 'semn autoreflexiv' creează impresia unei expresii ai cărei termeni se contrazic" (*idem*, p. 21).

Chestionând poziția semioticii în abordarea noțiunii de "semn", Bogusławski ajunge la concluzia că semioticienii "se mulțumesc să asocieze orice expresii referitoare la (a) lucruri a căror asociere nu este pur accidentală sau (b) lucruri dintre care unul este, într-un anumit sens, 'mai puțin empiric' sau la care accesul cognitiv este mediat" (*idem*, p. 23). În viziunea lui, o astfel de formulare nu poate constitui baza unei discipline cu adevărat unitare și clare din punct de vedere metodologic – deși, remarcă același autor, "ea îndreptățește o mare parte din lucrările curente de semiotică" (*ibidem*).

Discuțiile în jurul noțiunii de simbol sunt încă și mai aprinse, având repercursiuni în multe alte domenii de cercetare. Pentru Tzvetan Todorov, simbolul se delimitează drastic de semn. După el, funcția de simbolizare constă din două sub-funcți: denotarea și reprezentarea. Astfel, "simbolizarea este o asociere între două entități de același nivel - doi semnificanți și doi semnificați" (8, p. 134). În semn, elementele care intră în relație sunt de natură diferită, dar în simbol, spune Todorov, ele sunt omogene. Din această diferență s-a

născut, crede el, și problema arbritariului semnului, pusă pentru prima dată de Saussure. Relația semn-obiect este în mod necesar nemotivată, dar în același timp ea este necesară, în sensul că semnificatul nu poate exista fără semnificant, și invers. În cazul simbolului, relația dintre simbolizant și simbolizat nu este necesară; cele două entități pot exista independent una de alta (de pildă, cele care formează analogia simbolică "dragoste" - "flacără"). Relația trebuie motivată de cel care o stabilește. Todorov clasifică motivările relației simbolice în două categorii: (1) motivarea pe bază de asemănare, când avem un simbol de tip Icon, și (2) motivarea pe bază de contiguitate, când avem un simbol de tip Index. El consideră că în comunicarea verbală, simbolurile sunt folosite la fel de mult ca semnele, dacă nu chiar mai mult.

În altă ordine de idei, Tzvetan Todorov critică tendința unor lingviști americani de a reduce o serie de semne la semnal. I se pare discutabilă distincția pe care o face școala lui Bloomfield între semn și simptom (un fel de "semn natural"). El consideră că astfel de "semne naturale", care sunt o parte a referntului, sunt foarte puține (de pildă, fumul pentru foc); de cele mai multe ori, semnul este convențional (*idem*, pp. 135-136). Împărtășim și noi rezerva lui Todorov, ba chiar mai mult: ne îndoim că ar exista "semne naturale". Pentru a lua exemplul de mai sus, convingerea oamenilor că "nu iese fum fără foc" este, totuși, rezultatul unei experiențe culturale. Iluzia că ne aflăm în fața unei relații simbolice "naturale" (fumul aparține focului din punct de vedere fizico-chimic) se datorează universalității de care se bucură experiența istorică a utilizării focului. Într-adevăr, este imposibil să ne imaginăm o comunitate umană care să nu aibă o astfel de experiență și, în consecință, ne este greu să ne imaginăm ființe umane care să nu vadă în fum un semn pentru foc; dar "universal" nu înseamnă întotdeauna "natural".

Un estetician notoriu și cu mare autoritate în domeniu – l-am numit pe Gillo Dorfles, autorul eseului "Mit și metaforă la Vico și în estetica contemporană" (10, pp. 16-36) – insistă pe ideea că simbolul a avut inițial o funcție cognitivă, abia târziu în istoria omenirii el fiind perceput ca având în principal o funcție estetică. Ideea vine de la Giambattista Vico (Știința nouă – 1725), este redescoperită de romantici (Schelling), este preluată de Nietzsche și ajunge până la esteticienii anglo-americani, cum ar fi I. A. Richards (Știință și Poezie – 1935) sau Susanne Langer (Filosofia într-o nouă cheie – 1942). Aceasta din urmă clasifică simbolurile în simboluri reprezentative (representational symbol) și simboluri prezentative (presentational symbol). Primele funcționează în regim conceptual, funcționarea lor fiind pre-condiționată de organizarea mentală și de presupozițiile tacite pe care stă o anumită cultură. Cele din a doua categorie ne permit să concepem ideea pe care ele o prezintă independent de orice semnificație conceptualizată, de orice "adevăr" discursiv. Dorfles consideră că atunci când cercetătoarea americană se referă la "simboluri ale sentimentului nostru", ea vorbește de simboluri "care se apropie de cele ale mitului, ale ritului, și prin urmare tocmai de gândirea imagistică spre care se îndrepta cercetarea lui Vico" (*idem*, p.19).

Analiza lui Dorfles curge spre concluzia că Vico avea dreptate când credea că prima limbă vorbită a fost cea metaforică și că "primele popoare ale păgânității au fost popoare-poeți". Dorfles: "Spunând că primele popoare au fost popoare-poeți, Vico nu face altceva decât să întărească convingerea potrivit căreia gândirea omenească, în primul ei stadiu de dezvoltare, - adică în stadiul pe care astăzi l-am putea numi 'precategorial' – nu a fost încă de tip rațional, ci cu precădere imagistic. Ceea ce echivalează cu a admite existența, în perioada primitivă a omenirii, a acelui visual thinking, a gândirii prin imagini, pe care doar de curând... cercetătorii au identificat-o și reevaluat-o" (*idem*, pp. 27-28).

Cât de actuală este această reevaluare a “gândirii prin imagini” astăzi, în epoca televiziunii și a Internetului, este mai simplu de înțeles cu ajutorul conceptului de retorică estetică, pe care cercetătorul român Constantin Sălăvăstru îl opune celui de retorică cognitivă (a se vedea 11, pp. 13-16 și 258-279).

Așa cum am promis, în continuare vom trece în revistă asemănările și deosebirile dintre semn, semnal și simbol, pe care Henri Wald (6, 7) le interpretează din punct de vedere filosofic, adică din perspectiva semnificației lor pentru condiția umană, pentru locul omului în univers.

Fiind un mijloc de elaborare și transmitere a informației, semnul unește materia și ideea (materia semnificantă și ideea semnificată). Semnul este important nu prin ceea ce prezintă, ci prin ceea ce reprezintă. Distanța dintre semnificația ideală și semnificantul material crește pe parcursul istoriei, ajungându-se la elaborarea unor idei tot mai generale și mai abstracte. În viziunea lui Wald, istoria culturii este istoria stilizării semnificantului și a abstractizării semnificatului. Cel mai “stilizat” mod de ființare a semnelor este simbolul.

Spre deosebire de semn, în structura semnalului semnificantul și semnificatul se disting foarte greu; adesea, ele coincid (orice lucru se reprezintă pe sine). Dacă semnul aparține culturii, semnalul aparține naturii. [Vom vedea la timpul potrivit că această condiție ontologică a semnalului nu exclude ideea că oamenii prelucrează cultural semnalele, datorită faptului că înseși nevoile acestora sunt definite cultural, iar reacția lor la semnale nu poate fi aculturală.]

După cum observă Henri Wald, saltul de la semnal la semn echivalează cu saltul de la animalitate la umanitate: prin intermediul semnalelor, animalul se adaptează la mediu; prin intermediul semnelor, omul adaptează mediul la nevoile și scopurile sale, îl

transformă și-i dă, astfel, sensuri omenești (îl umanizează). Așadar, în natură nu există semne; ele sunt create de om. Totodată, omul este singura ființă creatoare de semne.

Saltul ontologic se datorează faptului că, spre deosebire de semnale, care îl cantonează pe receptor (animal, antropoid sau om) într-un hic et nunc atemporal și aspațial (într-un "prezent continuu" și într-un "loc fără locație"), semnele unesc trecutul cu viitorul, prezența cu absența, realul cu posibilul. Un lucru devine semn în momentul în care materialitatea lui sensibilă întruchipează o idee inteligibilă.

În concluzie, diferența dintre semnal și semn, așa cum o vede Henri Wald, poate fi rezumată după cum urmează:

- semnalul este legat nemijlocit de o situație prezentă, este invariabil și nearticulat;
- semnul este mijlocit, variabil și articulat (i.e. format din moneme, foneme etc.).

Cel mai important mod de ființare a semnelor este cuvântul, deoarece el întrunește toate virtuțile semnelor, ridicându-le la cel mai înalt nivel de performanță. Dacă luăm în considerare faptul că aproape orice cuvânt este atașat unei noțiuni, constatăm că prin intermediul cuvintelor (al limbajului articulat), ființa umană realizează ceea ce am numit "salt ontologic", adică face trecerea de la aparență la esență, de la fen?men la lege, de la trecut la viitor, de la actual la posibil; în sfârșit, ea devine capabilă de activitate lingvistică, ajungând să fie singura ființă din care ies mai multe informații decât au intrat (datorită proceselor mentale de abstractizare și generalizare).

O astfel de viziune asupra semnelor, a rolului lor în instituirea ontologică pe care o numim cultură, stă la baza abordărilor semiotice ale culturii. După unii culturologi americani, de pildă,

cultura nu este altceva decât o rețea de semne prin care oamenii își organizează raporturile dintre ei, precum și raporturile lor cu natura. Într-o asemenea viziune, semnificația se reduce la un raport imediat între două semne. Orice semnificație care s-ar afla dincolo de un anumit sistem de semne (deci într-o lume transcendentă) sau dincoace de el (într-o lume transcendentală) nu poate fi decât o iluzie. Această viziune ne invită într-o nouă lume, fără "Dumnezeu" și fără "Eu". Vechile semnificații teologice sau egologice dispar, oamenii revenind printre celelalte "lucruri" ale acestei lumi; o lume desacralizată și depersonalizată.

Unii autori au numit această viziune "pansemiotism" și au criticat-o cu argumente pe care nu le putem respinge prea ușor. Astfel, Tadeusz Pawlowski (12) o consideră extremistă, pentru că - spune el - nu este folosită niciodată în mod consecvent, și îi opune o atitudine mai moderată, care nu vede semne în toate fenomenele culturale, limitând funcționarea acestora la anumite sfere ale comportamentului uman. Lui Pawlowski nu i se pare legitim să considerăm semne o varietate atât de mare de obiecte sau fenomene, cum ar fi: expresiile de limbaj (pe care, bineînțeles, le consideră semne), pictura figurativă, muzica programatică, semnalele rutiere și feroviare, relațiile de rudenie dintr-un grup social, genele, un chip bronzat întâlnit iarna, preparatele culinare și modul lor de pregătire, hainele, automobilele, apartamentele și mobilarea lor. Ce stă la baza acestei extrapolări nepermise a noțiunii de semn la toate entitățile care indică ceva? După Pawlowski, ar fi vorba de confuzia dintre semne și indicatorii culturali. Prin indicator cultural, el înțelege "o relație specifică de indicator ce se stabilește între două obiecte A și B atunci când, datorită unor convenții și obiceiuri acceptate, putem deduce prezența lui B din prezența lui A" (*idem*, p. 159). Este evident că nu toate exemplele de mai sus

ilustrează această categorie: nici genele, nici chipurile bronzate nu sunt indicatori culturali ; dar o uniformă militară sau masa din ajunul Crăciunului sunt indicatori culturali (datorită unor obiceiuri și convenții, putem deduce din existența lor profesiunea sau religia persoanelor implicate).

În ce condiții un obiect A poate fi considerat semn al altui obiect B? "Un obiect A este semnul unui obiect B numai atunci când există o convenție culturală C, care îl face pe A adecvat pentru a exprima o gândire asupra lui B (*ibidem*). Aceasta, spune Pawlowski, este doar o condiție necesară, nu și suficientă, pentru ca o entitate să fie semn: relația de semn dintre A și B nu se realizează niciodată numai datorită convenției C; ea depinde și de existența unei legături naturale sau culturale care-l transformă pe A în indicator al lui B. Legătura naturală poate fi una de cauzalitate (caz în care, de pildă, fumul este semn pentru foc) sau una de similitudine (caz în care A este semn iconic pentru B). Dar ce sunt "legăturile culturale"? Ele se bazează pe tradiții și fac posibilă transformarea unor indicatori culturali în semne: "Ele pot prelua funcția de semne numai atunci când obiceiurile devenite tradiții le conferă funcția de a exprima anumite gânduri despre alte obiecte" (*ibidem*).

"Pansemiotismul" criticat de Pawlowski a cunoscut o varietate impresionantă de variante (a se vedea, în acest sens, capitolul VIII, în special paragraful 2, "Abordarea semiotică a culturii", din cursul de Filosofia culturii al lui Grigore Georgiu – 13, pp. 163-167). Dar abordarea semiotică este doar una dintre numeroasele viziuni asupra culturii (vezi și capitolul I, paragraful 2, "Abordări consacrate și contemporane", 13, pp. 20-25). De-a lungul timpului au fost propuse zeci de definiții ale conceptului de cultură. În jurul anului 1950, Linton inventaria, deja, 147 de definiții (cf. 14), iar Kreober și Kluchohn clasificau, în 1952, 160 de definiții (cf. 15, p. 18). Profităm de această notă explicativă pentru a preciza sensul (sensurile)

termenului de cultură cu care operăm în prezenta lucrare; este un bun prilej pentru această lămurire, pentru care nu vrem să mai perturbăm desfășurarea “textului major”.

În studiul introductiv la volumul Images de la culture (a cărui primă ediție a apărut în 1966), intitulat “Systemes de valeurs et aspirations culturelles”, Paul-Henry Chombart de Lauwe clasifica abordările culturii astfel: 1) cultura ca dezvoltare a persoanei în societate, 2) culturile proprii unor societăți sau unor medii sociale particulare și 3) problema dezvoltării unei culturi universale (15, pp. 14-21). Este evident că dintre cele trei abordări, singura care nu presupune o evaluare prealabilă și care nu conduce în mod necesar la ierarhizarea culturilor (societăților, grupurilor sau indivizilor) este cea de-a doua. Ea va fi și referențialul privilegiat al întregii lucrări de față, căci corespunde cel mai bine obiectivelor acesteia. În cadrul abordării (2) se înscriu, cu predilecție, culturologii anglo-saxoni (când spunem “culturologi” nu avem în vedere opoziția clasică din antropologia culturală americană dintre culturologi și psihologi, ci folosim, pur și simplu, o abreviere pentru expresia “antropologi culturali”, care sună mult prea forțat în românește). Astfel, E.B.Tylor înțelegea prin cultură “întregul complex care înglobează cunoașterea, credința, arta, morala, dreptul, obiceiurile și toate celelalte posibilități și practici dobândite de un om ca membru al unei societăți” (*idem*, p. 17). Un alt antropolog celebru, întemeietor de școală, F. Boas, îl completează: “produsele activității comunităților umane determinate de practicile lor” (*ibidem*).

Accepțiunea cea mai largă (și cea mai adecvată scopului nostru) este dată de T. Parsons, pentru care cultura este “o organizare [un reglaj] de sentimente, de credințe”, reprezentând “valorile comune care sunt esențiale unui sistem de acțiune proprii unei societăți” (*idem*, p. 18). Parsons nu face decât să operaționalizeze, în paradigma acționalismului, ceea ce spusese Max Weber: “Conceptul

de cultură este un concept de valoare" (16), în sensul unei legături strânse a valorilor și simbolurilor cu transformările materiale pe care le provoacă sau ale căror consecințe sunt. În lucrarea de față, noi încercăm continuarea acestei operaționalizări prin introducerea conceptelor orizont de viață și orizont cultural. Însistând pe rolul de infrastructură generatoare a aspirațiilor și a sistemelor de valori, Chombart de Lauwe consideră că "o cultură este marcată de o serie de modele, de imagini-ghid, de reprezentări la care se raportează membrii unei societăți în comportamentele lor, în munca lor, în rolurile lor și în relațiile lor sociale" (15, p. 19). El atrage atenția asupra importanței la fel de mari pe care o au tehnicile, organizarea spațiului, producția și munca sau consumul.

Pentru noi, accepțiunea de mai sus este cea mai convenabilă, pentru că ne va permite abordarea ideologiilor (vezi capitolul VI) ca forme ale unor culturi, ceea ce ne facilitează, în plan metodologic, dezideologizarea analizei ideologiilor. A analiza sau a interpreta o ideologie doar ca ideologie ne condamnă la folosirea unor instrumente, de asemenea, ideologice. Orice abordare ne-culturologică a unei ideologii este, fatalmente, paradigmatică, adică tot ideologică. Abordarea în același plan (ideologic) devine circulară; ea nu ar netezi calea spre comunicare, ci ar oferi ideologilor dogmatici noi "argumente" și noi ocazii pentru confruntare. Abordarea culturologică favorizează o decentrare benefică a viziunii, făcând posibil un limbaj neutru în raport cu limbajele ideologiilor concurente de azi.

Într-o astfel de lume, fără "Dumnezeu" și fără "Eu", în care statutul ontologic al ființei umane se "democratizează", pierzându-și atât semnificațiile teologice cât și pe cele egologice, s-a născut semiotica – știința semnelor. În esență, ea studiază modul în care unități nesemnificative compun unități semnificative.

După cum se știe, termenul de semiotică a fost folosit pentru prima dată de Locke; până la Peirce, ea a fost o disciplină filosofică. Dacă unii autori o consideră o știință autonomă și matură, alții se îndoiesc de caracterul ei științific (paradigmatic). În articolul dedicat semioticii din Dicționarul enciclopedic al științelor limbajului, Tzvetan Todorov manifestă un scepticism deconcertant: "După opt secole de preistorie și un secol de istorie, semiotica este mai degrabă un proiect decât o știință constituită" (8, p. 120), și aceasta datorită persistenței unei anumite incertitudini cu privire la principiile și conceptele fundamentale (de pildă, distincția dintre semn lingvistic și semn nonlingvistic). Todorov îi reproșează semioticii că s-a lăsat subjugată de lingvistică: fie că se pleacă și de la semne nonlingvistice, dar numai pentru a găsi locul limbii în ansamblul comunicării (ca la Peirce), fie că se pleacă de la limbă spre celelalte sisteme de semne (ca la Saussure), dar cu riscul "lingvisticizării" celorlalte limbaje. S-ar putea ca "imperialismul lingvistic" sesizat de Todorov să se datoreze "principiului de non-redundanță între sistemele semiotice" formulat de Benveniste: nici o semiologie a sunetului, culorii, imaginii, nu se va formula în sunet, în culoare sau în imagine; orice semiologie a unui sistem nelingvistic trebuie să împrumute semiologia limbii. După cum observa Cassirer, în Filosofia formelor simbolice (1923-1929), limbajul verbal este singurul limbaj care posedă secundaritate: este singurul cu ajutorul căruia putem vorbi despre alte limbaje, precum și despre el însuși. Dacă lucrurile stau așa, trebuie să acceptăm că este imposibilă o știință generală a semnelor, cum a fost gândită semiotica (și cum este gândită și astăzi de către mulți semioticieni). Căci dacă nu putem vorbi despre sisteme semiotice nelingvistice decât în termeni lingvistici, trebuie să acceptăm că acești termeni nu pot cuprinde sensul elementelor nelingvistice.

Este evident că destinul semioticii ca știință a semnelor, în general, predicțiile pe care le putem face se află în strânsă legătură cu

natura limbajului, cu soluțiile pe care le putem găsi (le vom găsi) la problemele ridicate de comunicare – inclusiv de comunicarea în masă și mai ales de comunicarea audio-vizuală, specifică epocii televiziunii. Nu este exclus ca noile experiențe legate de explozia televiziunii și a Internetului să ducă la re-evaluarea comunicării verbale, a locului său printre alte forme de comunicare. Dar pentru aceasta va fi nevoie, probabil, de o nouă antropologie filosofică – ceea ce a încercat să inițieze, de fapt, Marshall McLuhan (amploarea proiectului său este mai evidentă ca oriunde în altă parte în volumul postum, Mass media sau mediul invizibil – 17).

Pentru a explica impactul semioticii asupra culturii contemporane și a înțelege locul pe care îl are în cadrul acesteia, este utilă trecerea în revistă a principalelor concepții despre limbaj. Ne vom folosi de sistematizarea propusă de profesorul Petru Gorcea (vezi 18).

1.2.1.Concepția instrumentalistă

Această concepție se manifestă într-un câmp opțional cuprins între următorii poli: i) înțelegerea cuvântului ca semnal și ii) înțelegerea cuvântului ca simbol.

1. "Cuvântul-semnal" implică o reacție dinamică din partea receptorului. Cuvântul este inserat nemijlocit în realitate, dovedindu-și caracterul instrumental în mod direct, căci el provoacă fapte ce aduc schimbări neîntârziate la nivelul realității.

Fără îndoială, există și cuvinte care au doar funcția de semnal, mai ales în domenii ale activității umane în care este prețuit răspunsul prompt. Semnalul este prețios în măsura în care îndeplinește două funcții vitale: indică o realitate și impune o reacție de răspuns.

Dar limbajul nu poate fi redus la un sistem de semnale pasive; în acest caz, dialogul ar fi imposibil, căci răspunsul nu este la nivelul limbajului, ci al faptelor.

Concepția "cuvântului-semnal" exprimă o idee joasă, trivială, despre condiția umană; ea propune un sistem de dresaj pentru niște ființe subumane. De altfel, așa cum sesiza Petru Gorcea, "folosirea generalizată a cuvântului ca semnal imperativ este caracteristică epocilor de declin cultural" (18).

2. "Cuvântul-simbol" își pierde caracterul imperativ, impactul lui asupra realității manifestându-se mai subtil: mediat și tendențial. Orice simbol este un înlocuitor al obiectului simbolizat, acest obiect fiind conceput ca "real", adică independent de simbol și anterior acestuia.

Potrivit concepției cuvântului-simbol, orice entitate care primește un nume se reifică prin însăși acțiunea de denominare, transformându-se în "obiect-de-sine-stătător"; acesta nu poate fi înregistrat la nivelul subiectului decât prin intermediul "cuvântului simbol", dar el "există" în sine.

Înțelegerea cuvântului doar ca simbol a provocat o ruptură între planul obiectual al realității și cel subiectual al discursului, ceea ce a dus la celebra problemă a primordialității unuia dintre cele două planuri. Disputa dintre materialism și idealism din filosofia modernă a reiterat, de fapt, marea dispută medievală dintre "realism" și "nominalism", orientări spirituale care au traversat cultura europeană din ultimele 4-5 secole2.

Codificată ca paradigmă culturală, concepția "cuvântului-simbol" poate fi sintetizată astfel:

1. "Realul" este prim și independent; discursul este secund și dependent;

2. Discursul reflectă “lumea-în-sine”, care poate exista și în tăcere, fără ajutorul limbajului; în plan ontologic, prezența discursului este aleatoare;
3. “Cuvântul-simbol” este principalul instrument al cunoașterii realității;
4. Cunoașterea obținută prin intermediul limbajului poate aspira la obiectivitatea deplină (singura problemă de rezolvat este fidelitatea oglindirii);
5. Obiectivitatea devine criteriul adevărului; rolul subiectului este exterior în demersul de obținere a adevărului, reducându-se la cel de “agent”, de colportor al acestuia;
6. Gradul de adevăr (= de obiectivitate) este direct proporțional cu măsura în care făuritorul și manipulatorul “oglinzii” reușește să se ascundă cât mai bine în spatele ei; într-o cunoștință există atâta obiectivitate, câtă dezantropomorfizare;
7. Odată obținută cunoașterea adevărată, trecerea la fapte rămâne aleatoare pentru subiect (îi scapă de sub control); din punctul de vedere al limbajului, ea nici nu este obligatorie, căci faptele nu afectează sensul cuvântului-simbol (la limită, atunci când faptele contrazic ideile se poate spune: “Cu atât mai rău pentru fapte!”, cum obișnuia să spună Talleyrand).

Devenind paradigmă culturală, afectând civilizația europeană din ultimele secole, concepția “cuvântului-simbol” își relevă limitele la nivel empiric. Care ar fi acestea?

a. în primul rând, detașarea de realitate (spre deosebire de “cuvântul-semnal”) determină “cuvântul-simbol” să se mulțumească cu construirea discursului-oglindă; acesta este considerat cu atât mai reușit cu cât elimină mai mult subiectul cunoscător; dar acesta este, în același timp, și subiectul acțiunii;

b. permite, legitimează și reproduce iluzia posibilității unei obiectivități depline (care a fost instrumentalizată la maxim de pozitivism);
c. principala garanție a adevărului este considerată obiectivitatea discursului, pentru care încă nu au fost găsite criterii sigure de decidabilitate;
d. adevărul este conceput ca o corespondență între o realitate (primă) și un discurs (întotdeauna, secund);
e. permite autonomizarea discursului, acesta devenind o lume suficientă sieși, paralelă cu lumea reală ("matematicile pure", estetismul și ermetismul în artă etc.);
f. legitimează transformarea limbajului în generator de universuri paralele – fie în plan conceptual, fie în cel imaginar.

*

În concluzie, împărtășim credința conform căreia concepția "limbajului-oglindă" (sau a "cuvântului-simbol") stă la baza unei schizofrenii generalizate, care dă seama de actuala criză a civilizației de tip european. Pe scurt, ea se poate caracteriza ca o neputință congenitală a discursului modern de a stăpâni, prin Logos, realitatea pe care pretinde că o reflectă.

Unul dintre primii gânditori europeni care au înțeles acest lucru a fost Karl Marx. Cel care credea că "Filosofii nu au făcut decât să interpreteze lumea în diferite moduri; important este însă de a o schimba ("Teze despre Feuerbach" – 20, p. 375) s-a simțit dator să schițeze o epistemologie a "adevărului concret", care să fie și aplicabil, transformator. Referitor la categoriile morale, contemporanul său, Nietzsche, echivala morala creștină cu "neputința pusă în acțiune" tocmai pentru că era, după opinia lui, o morală abstractă (de tip "decalog"). La ambii gânditori, reunificarea subiectului cu-

noscător cu subiectul acțiunii a fost una dintre problemele centrale ale programului filosofic.

Credem că așa-numitul eșec istoric al "marilor narațiuni", adică devierile antiumaniste ale unor ideologii umaniste (prin proiectul lor inițial) - creștinismul, marxismul etc. -, trebuie pus în legătură cu hiatusul dintre discurs și conduită, pe care cultura modernă l-a moștenit de la teologia medievală (ultima încercare de unificare a cunoașterii și acțiunii a aparținut gnosticilor); acest hiatus se traduce prin incapacitatea discursului unui subiect de a norma și de a modela conduita aceluiași subiect. În epoca modernă, cele mai bune produse ale discursului au fost … alte discursuri, iar nu "oameni adevărați", cum își dorea Feuerbach. Pentru perioada actuală, putem medita la ravagiile pe care le fac "misiunile de pace" ale ONU în diferite părți ale lumii sau la "episodul Gorbaciov" – o operație în urma căruia a murit nu numai pacientul, ci și medicul (Mihail Gorbaciov este singurul șef de stat din istoria modernă care a „reușit" desființarea statului condus de el; una dintre primele consecințe ale dispariției Uniunii Sovietice a fost răsturnarea sa de la putere).

Un alt aspect grav al hiatusului dintre subiectul cunoașterii și subiectul acțiunii este incapacitatea societăților moderne de a stăpâni discursul științific și de a-l direcționa spre ameliorarea condiției umane. Lucrurile s-au petrecut de parcă cineva ar fi urmărit să confirme, pas cu pas, celebrul avertisment al lui Pascal: știință fără conțtiință = ruina sufletului. Atât știința, cât și progenitura ei, tehnologia au devenit surse prodigioase de alienare umană[3].

1.2.2. Concepția demiurgică

Și aceasta cunoaște două variante: i) concepția magică și ii) concepția mitică.

- i) Concepția magică se înrudește cu prima variantă a concepției instrumentaliste (concepția "cuvântului-sem-

nal”), în sensul că-și are obârșia tot în necesități presante ale ființei umane. Deosebirea constă în faptul că aici cuvântul nu se mai adresează altui om, ci unor forțe supra-individuale (fie naturale, fie supra-naturale).

Emițând cuvântul magic, omul se simte stăpân pe aceste forțe (reale sau considerate “reale”), iar prin aceasta se simte stăpân și peste semeni. “Primii împărați ai lumii erau considerați (și se considerau) stăpâni pe forțele naturale și supranaturale; abia atunci – și de aceea – li se încredințau țări și armate” (18).

– ii) Concepția mitică va considera cuvântul drept creator de realitate, nu doar un instrument de înstăpânire a acesteia.

Esența miturilor stă în instituirea unui timp al originilor, calitativ superior timpului profan, datorită investirii sale cu sacralitate4. Orice mit conține o poveste despre nașterea lumii (sau a unei părți a acesteia), în urma unui gest fondator.

În Aspecte ale mitului, Mircea Eliade scria: “... mitul istorisește cum, grație isprăvilor Ființelor Supranaturale, o realitate a căpătat existență, fie ea realitatea totală, cosmosul, sau numai un fragment: o insulă, o specie vegetală, o comportare umană, o instituție. Ele este deci întotdeauna povestea unei creațiuni” (apud Vera Călin, “Cuvânt înainte” la Estetica mitului – 10, p.7).

Încă din 1943, în Comentarii la legenda Meșterului Manole, Mircea Eliade afirma că toată creația repetă actul cosmogonic prin excelență: Creația Lumii. În Mitul eternei reîntoarceri (23), Eliade caracterizează ontologia “primitivă” a culturilor arhaice prin două idei fundamentale: 1) omul culturilor tradiționale nu se recunoaște ca fiind real decât în măsura în care încetează de a exista el însuși (pentru un observator modern) și se mulțumește să imite și să repete gesturile altuia (zeu, strămoș sau erou); 2) în măsura în care actul (sau obiectul) obține o realitate precisă prin repetiția gesturi-

lor paradigmatice și numai prin ea, este abolit implicit timpul profan, durata, “istoria”, și cel ce reproduce gestul exemplar se află astfel transportat în epoca mitică în care a avut loc revelarea gestului exemplar (*idem*, pp. 48-50). După Eliade, “Toate actele religioase sunt presupuse ca fiind fondate de zei, eroi civilizatori sau strămoși mitici. Actele umane au realitate și eficacitate numai în măsura în care ele repetă exact o acțiune săvârșită la începutul timpului de un zeu, un erou sau un strămoş” (*idem*, p. 35). Pentru el, Sabatul iudeo-creștin este o astfel de imitatio dei; mesajul Mântuitorului este în primul rând exemplu ce se cere imitat; riturile matrimoniale reproduc ierogamia (în special, unirea Cerului și Pământului); în genere, mitul cosmogonic oferă un model exemplar tuturor ceremoniilor care urmăresc restaurarea plenitudinii totale: vindecarea, fecunditatea, procreația, lucrările agricole etc. (cf. *idem*, pp. 35-38). “Astfel – comentează Eliade –, se poate spune că toate activitățile responsabile și care urmăresc un țel bine definit sunt, pentru lumea arhaică, ritualuri. Dar cea mai mare parte a acestor activități au suferit un lung proces de desacralizare și au devenit, în societățile moderne, activități ‘profane’ ” (*idem*, p. 41). El ilustrează această ultimă idee cu numeroase exemple din societățile “istorice”: dansul, luptele, conflictele, războaiele, încoronările regilor, justiția (*idem*, pp. 42-45).

Dacă punctul de vedere al lui Mircea Eliade s-ar opri aici, adică dacă ar rămâne unul “pur constatativ”, poate că nu am fi nici noi obligați să încărcăm valoric “concepția mitică” despre natura limbajului. Am avea, poate, o ezitare: de ce să considerăm ca “umanistă” concepția “sincretică” și să nu o considerăm pe cea “mitică”? Dar, după cum se știe, Mircea Eliade ridică problema “rezistenței” culturilor arhaice în fața istoricității, ca argument capital împotriva istorismului (îndeosebi a ideii de “istorie ireversibilă”). În Mitul eternei reîntoarceri, el scrie: “Dar interesul pentru ireversibilitatea

și ‘înnoirea’ istoriei este o descoperiere recentă în viața umanității. Din contră, umanitatea arhaică se apără cum poate împotriva a ceea ce istoria propune ca nou și ireversibil” (*idem*, p. 64). În “Prefața” la Cosmologie și alchimie babiloniană, Eliade se arată dezamăgit de modul în care au fost întâmpinate prima fasciculă din Alchimia Asiatică (București, 1935) și, mai ales, cartea sa *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne* (Paris-București, 1936). El se miră că intelectualii pentru care problema destinului culturii românești este o “nobilă pasiune” nu au înțeles importanța acestor lucrări pentru “problematica actuală a culturii românești”. Care este această problematică? Eliade crede că este “autohtonia, adică rezistența elementelor etnice împotriva formelor de cultură străină” (24, p. 6). Considerându-i ca premergători pe Hașdeu și Pârvan, iar dintre contemporanii săi citându-l pe Blaga (“revolta fondului autohton”), Mircea Eliade conchide: “Ori, unul din rezultatele precise la care ajungem în Yoga este tocmai această rezistență a fondului autohton, pre-arian, și suprimarea lentă a formelor spirituale impuse de către năvălătorii indo-europeni” (*ibidem*).

Eliade nu se rezumă la “problematica actuală a culturii românești”, ci integrează concluziile sale într-o paradigmă disciplinară mai largă – cel puțin de anvergură europeană: “Astăzi, când istorismul este depășit, și în cultura europeană încep să-și recapete prestigiul formele de sensibilitate pre-alfabetică, și să se înțeleagă așa cum trebuie gândirea simbolică – cultura românească poate să-și valorifice zone rămase până acum inerte și obscure” (*idem*, pp. 7-8). Dar acest ideal metodologic este nu numai specific european, el este îmbrățișat “pretutindeni”; nu este vorba doar de un ideal metodologic, ci și de unul practic, aproape politic, care în alte părți este deja “promovat”: “Astăzi, știința românească întâlnește prilejul unic de a valorifica spiritualitatea și istoria secretă a neamului nostru. Pentru că, după cum spuneam, istorismul a apus pretutrindeni.

Se pune preț pe preistorie și extra-istorie; sunt cercetate și promovate formele colective ale vieții, simbolurile, tradițiile orale etc. Ori, în acest domeniu, poporul nostru este bogat" (*idem*, p. 8).

Credem că s-a înțeles de ce nu putem considera "concepția mitică" o concepție umanistă. Una dintre implicațiile sale ideologice este autohtonismul, care la noi s-a concretizat fie în plan politic (Mișcarea Legionară), fie în plan cultural (protocronismul din ultimul deceniu al regimului ceaușist). Dacă în anii '30 -'40 autohtonismul a eșuat ca soluție alternativă la modernizarea de tip occidental, în anii 2000 nu mai putem spera ca el să reprezinte o soluție alternativă la mondializare. Obstinația de a-l impune ca ideologie dominantă nu poate duce decât la o nouă catastrofă socio-economică și, foarte probabil, politico-militară (a se nota episodul Kosovo – 1999, precum și lanțul de evenimente care au debutat pe 11 septembrie 2001).

[În paranteză fie spus, nici Mișcarea Legionară, adversară declarată a "raționalismului dogmatic" de sorginte occidentală, nu a reușit să re-unifice subiectul discursului cu subiectul acțiunii: ea a parcurs întregul drum de la cele mai nobile intenții la crima politică organizată.]

Mitul creației prin Logos, prin cuvântul-gând divin este un mit al miturilor, exprimând însuși modul mitic de a concepe rolul creator al cuvântului. Legat de "mitul miturilor" este mitul Limbii Originare. Într-un discurs ținut în octombrie 1992 la College de France, "Pe urmele limbii perfecte în cultura europeană", tradus și în românește (25) , Umberto Eco îl prezintă în cele mai diverse variante (Limba Perfectă, Limba Mamă, Limba Edenică, Limba Magică sau Limba Secretă). Eco vede legătura dintre cele două mituri – al Genezei și al Limbii Originare – în prima carte a Vechiului Testament, unde se spune că Dumnezeu l-a condus pe Adam în

fața animalelor, iar acesta le-a dat nume (Facerea, 2.19). La începutul secolului XIV, Dante avea să se întrebe: "În ce limbă o fi vorbit Adam cu Dumnezeu în Paradisul terestru?". Visul unei limbi perfecte și universale apare însă mai târziu, nașterea lui fiind legată de mitul Turnului Babel, despre care Cartea Sfântă pomenește abia în secolul V sau VI (Biblia Cotton): în timpul construirii turnului din Babel, Dumnezeu amestecă limbile (Facerea, 11). Umberto Eco pune apariția acestui mit în legătură cu alterarea limbii latine și decăderea ei ca limbă universală, moment ce a coincis cu afirmarea noilor limbi europene: "Tocmai când încep să se înțeleagă aceste noi limbi, apar și primele imagini ale Turnului Babel" (*idem*, p. 13).

Varianta cea mai interesantă a mitului Limbii Originare este formulată de Dante, în De Vulgari Eloquentia: Dumnezeu nu i-ar fi dat lui Adam o limbă gata făcută, ci doar un dar al limbii, ceva mai abstract și mai primitiv decât o limbă, adică o forma locutionis (în termenii de astăzi, o matrice lingvistică sau o gramatică universală). "Se poate recunoaște aici, spune Eco, un discurs care de la Modiști trece pe la Port-Royal, Du Marsais și pe la alți autori ai Enciclopediei, până la Chomsky. Este adevărat: în acest text dantesc apare pentru prima oară problema unei competențe generative universale ce ar preceda, filogenetic și ontogenetic, învățarea unei limbi naturale" (*idem*, p. 14).

Am insistat asupra analizei lui Umberto Eco pentru a sugera cititorului cam în ce zonă a teoriilor despre limbaj poate fi întâlnită concepția demiurgică despre natura limbajului, în varianta ei mitică. Pentru cei interesați de dezvoltările în această direcție recomandăm și studiul lui Gillo Dorfles, "Homoglosie, heteroglosie și mitul Turnului Babel » (10, pp. 68-79). O altă rațiune pentru care am adus în față analiza de mai sus a fost dorința de a semnala cât de înrădăcinată este concepția demiurgică în tradiția culturală europeană, implicit în imaginarul colectiv al popoarelor europene.

De aceea nu trebuie să ne surprindă că, în pofida ofensivei concepției instrumentaliste care s-a petrecut de-a lungul modernității, concepția demiurgică rămâne un refernțial foarte puternic pentru simțul comun și pentru o zonă importantă a culturii elaborate (literatura, de pildă).

La nivelul psihologiei populare, concepția demiurgică se manifestă și astăzi – fie încadrată în formațiuni ideologice premoderne (de obicei folclorice), fie parazitând formațiuni ideologice de tip modern. Astfel, teama de a nu “cobi”, teama de blestem sau teama de a vorbi despre proiecte și speranțe pentru a nu le zădărnici, poate fi întâlnită și la “practicieni” ai culturii urbane[5].

1.2.3. Concepția sincretică

Cunoscută în literatură și sub denumirea de “concepție umanistă” (18), ea poate fi denumită “sincretică” deoarece presupune sincretismul (concordanța) limbajului, realității și ființei umane, sub auspiciile unei geneze continue și fără sfârșit. În cadrul acestei concepții, nici unul dintre cele trei elemente nu este dat de la început, ca premisă pentru apariția celorlalte două. Odată cu omul se naște și limbajul, care este al său, și realitatea, care este a sa, omul fiind, în egală măsură, al lor. Între Om, Limbaj și Realitate există nu numai un raport de concomitență, ci și unul de co-participare la Ființă.

Vom prezenta dezvoltarea contemporană a acestei concepții în capitolul următor (paragraful 2), când vom trata rezultatele “abordărilor neriguroase” din filosofia contemporană a limbajului. Deocamdată vom spune că această concepție pare cea mai rezonabilă (pentru că este testabilă); totodată, ea este și singura consecvent umanistă, în sensul că nu mai reprezintă o sursă de alienare (de înstrăinare a omului în raport cu esența sa umană).

Dacă prima concepție despre limbaj (instrumentalistă) atribuie acestuia un rol infra-uman, iar concepția a doua (demiurgică) îi

atribuie unul supra-uman, concepția sincretică îi conferă limbajului o măsură umană. Marele ei adevăr, ce se testează inter-teoretic, coroborându-se cu numeroase rezultate din alte domenii ale cunoașterii, este interdependența genetică și structurală dintre limbaj și esența umană. El se naște odată cu aceasta și – mai mult – evoluează istoricește odată cu ea.

2. COTITURA LINGVISTICĂ

În secolul nostru, întregul univers cultural începe să graviteze în jurul Discursului. Se poate vorbi de o reducere generalizată la discurs: știința a devenit un discurs riguros și sistematic; arta – un discurs figurat și patetic; filosofia – o analiză a discursului (nu numai filosofia analitică, ci și structuralismul, hermeneutica, psihanaliza, existențialismul). Iată cum descrie acest peisaj teoretic, intelectual și – într-un plan mai larg – cultural, un distins cercetător român, unul dintre puținii specialiști ai noștri în retorică: "Neîndoielnic, secolul nostru (secolul al XX-lea – n.ns., D.B.) este dominat de această 'tiranie' a logosului, de puterea imensă a discursivității, putere în care regăsim, deopotrivă, și marile virtuți ale limbajului, dar și marile vicii ale lui. Este acesta motivul pentru care investigația asupra limbajului este una dintre cele mai acaparatoare în cultura contemporană" (11, p. 7).

De aceea, dacă vrem să înțelegem "spiritul epocii" noastre este obligatoriu să ne explicăm interesul pentru limbaj al culturii contemporane. Nu putem să nu sesizăm și să nu conceptualizăm, să nu înțelegem și să nu explicăm faptul că în secolul pe care l-am încheiat de curând s-a petrecut o mare schimbare de paradigmă culturală. Dacă odată cu Renașterea și Iluminismul a avut loc redescoperirea Cunoașterii, în secolul XX a avut loc descoperirea Limbajului. Dar așa cum știm de la Hegel, chintesența spirituală

a unei epoci este filosofia; dacă odată cu începuturile gândirii moderne (Locke, Descartes, Kant) filosofia a devenit o filosofie a Cunoașterii, astăzi principalele curente filosofice indică reorientarea culturii contemporane către semiotic. De aici și marea importanță pe care a dobândit-o abordarea limbajului. Acest fenomen cultural a fost numit cotitură lingvistică.

Din capul locului trebuie să ne întrebăm dacă așa-numita "cotitură lingvistică" reprezintă un simplu fenomen de modă intelectuală sau este un fenomen esențial, definitoriu pentru cultura contemporană. Din afirmațiile cuprinse în alineatele precedente se poate deduce cu ușurină care este răspunsul nostru: cotitura lingvistică este și o modă intelectuală, cu toate excesele și manifestările inautentice pe care le presupune orice modă, dar ea este mai mult decât atât. Așa cum vom vedea în continuare, cotitura lingvistică reprezintă un "final previzibil": ea finalizează o tendință majoră a culturii moderne. Această tendință a fost anticipată de Nietzsche, care își anunța contemporanii că "Dumnezeu a murit" (Gott ist tot), și de Kierkegaard, care credea că "întreaga viață poate fi privită ca un amplu discurs"; ea a fost consfințită de Heidegger, pentru care "numai acolo unde este limbaj este o lume" sau de Sartre, cel din Les motes (Cuvintele). Pentru a-l parafraza pe Gabriel García Márquez, putem spune că istoria intelectuală a modernității poate fi citită ca o "cronică a unei morți anunțate". Este vorba de "moartea" transcendentului în cunoașterea de tip științific.

După cum observa Adrian-Paul Iliescu, istoria gândirii moderne ar putea fi scrisă ca "istorie a eliminării treptate dar sistematice a transcendentului din univers" (26, p. 25), mai precis – din tabloul explicativ al universului.

Renașterea a produs o inversare definitivă a ierarhiei dintre realitatea transcendentă și realitatea accesibilă, în favoarea celei de-a doua. Fizica galileo-newtoniană a echivalat cu eliminarea explicită

a transcendentului din sfera preocupărilor științifice. Mișcarea nu mai era un simplu efect exterior (secund) al unor "forțe" misterioase (primordiale); căderea corpurilor nu mai însemna "trecerea" acestora către o poziție ideală ("locul natural"). Deplasarea spațio-temporală vizibilă (deci, pământească) devine Realitatea în cel mai deplin sens al cuvântului. Fosta "filosofie naturală" devine Fizică. Scopul cunoașterii nu mai este identificarea unor misterioase "cauze ascunse", ci descrierea matematizată a evenimentelor vizibile (de pildă, mișcarea).

În legătură cu trecerea de la "cauzele ascunse" ale mișcării la descrierea matematică a acesteia, Alexandre Koyré este tentat să vadă în ea o victorie a platonismului împotriva aristotelismului: "contemporanilor și elevilor lui Galilei, ca și lui Galilei însuși, știința galileană, filosofia galileană a naturii, le apăreau ca o reîntoarcere la Platon, ca o victorie a lui Platon asupra lui Aristotel. Trebuie să mărturisesc că o asemenea interpretare pare perfect rezonabilă" (27, p. 13).

În ceea ce privește forțele misterioase, transcendente în raport cu cunoașterea (nematematizată!), Koyré dezvoltă în nota (f) a studiului citat teoria dinamică a impetus-ului, elaborată de Jean Buridan, care urmărea să explice, în tradiție aristotelică, cauza mișcării (*idem*, p. 15). În esență, această teorie (cea mai influentă teorie fizică în secolul al XIV-lea) încerca să explice continuarea mișcării unui proiectil, după ce acesta este aruncat (una dintre problemele cele mai prost soluționate de teoria aristotelică). După Buridan, continuarea mișcării se datorează nu unui motor extern, ci unei dizpoziții motrice (puissance), imprimată corpului (impetus), care e o calitate permanentă a corpurilor (*ibidem*). Când Galilei a renunțat la teoria impetus-ului și, în general, la postularea unor cauze și forțe exterioare care ar ajuta mișcarea să persiste, el a optat, în

opinia lui Koyré, între gândire și percepție, alegănd gândirea pură în detrimentul experienței: "Căci tocmai gândirea pură și fără nici un amestec, și nu experiența și percepția simțurilor stă la baza 'noii științe' a lui Galileo Galilei" (*idem*, p. 11). Dar revoluția epistemologică înfăptuită de Galilei poate fi interpretată și ca o opțiune între a gândi și a imagina – i.e. între teoria științifică (în sens modern) și simțul comun. Koyré însuși o spune: "de fapt, noi nu putem gândi mișcarea în sensul efortului și impetus-ului; noi putem doar s-o imaginăm astfel. Trebuie deci să alegem între a gândi și a imagina. A gândi alături de Galilei sau a imagina odată cu simțul comun" (*ibidem*).

Iată de ce credem că "momentul Galilei" poate fi considerat un "punct de inflexiune" în cultura europeană, a cărui semnificație depășește eliminarea transcedentului din tabloul explicativ al lumii. În epocă, Galilei se confrunta cu trei adversari: autoritatea, tradiția și – cel mai redutabil – simțul comun. Din Dialog asupra celor două mari sisteme ale lumii rezultă că el era pe deplin conștient de tăria acestor adversari, mai ales a celui de-al treilea. Pentru simțul comun al epocii, structurat "aristotelician", era de-a dreptul paradoxal să gândești mișcarea ca pe ceva care persistă in se și per se, fără intervenția unei cauze sau forțe exterioare. Declarând război simțului comun, Galilei va inaugura în cultura europeană o epistemologie în care necesse îl determină pe esse, iar lumea abstractă și incoloră a lui Arhimede este mai "reală" decât lumea calitativă a percepției senzoriale și a experienței cotidiene. Pe baza noii epistemologii se vor naște și se vor dezvolta științele moderne ale naturii; în ceea ce privește impactul ei asupra culturii occidentale în ansamblu, vom vedea în continuare cum idealul de cunoaștere impus de noua epistemologie va afecta toate celelalte idealuri – sociale, morale și politice.

În două secole, noul tip de explicație devine ideal de raționalitate cognitivă. Absența transcendentului nu mai este considerată o deficiență sau semn de degradare spirituală, ci un merit. Mai târziu, când Napoleon Bonaparte îl va întreba pe Laplace de ce în Mecanica cerească nu există nici o referire la Dumnezeu, acesta îi va răspunde: "Sire, je n'avais pas besoin de cette hypothčse!" (Sire, n-am avut nevoie de această ipoteză !). Cuvintele lui Laplace sunt expresia lingvistică a noii paradigme, care va deveni, în curând, paradigma dominantă în cunoașterea naturii6.

Cât despre cunoașterea societății, ea s-a instalat mai greu, abia odată cu pozitivismul lui Auguste Comte și cu realismul istoric al lui Karl Marx. Istoria nu mai este considerată o manifestare a Ideii (ca la Hegel), ci, dimpotrivă, ideile sunt considerate manifestări istorice, devenind ele însele obiect de cunoaștere. Spiritul nu mai este o realitate transcendentă a vieții sociale, ci un parametru al acesteia: conștiință a existenței (Marx). Engels avea să spună că odată cu concepția prietenului său, filosofia a fost alungată nu numai din natură, ci și din istorie ("filosofia" – în sensul de filosofie speculativă): "Pretutindeni problema nu mai constă în a născoci conexiuni, ci în a le descoperi în fapte" (29, p. 371). După opinia lui, acestei mișcări de "pozitivare" îi scăpaseră doar două domenii - logica și dialectica, adică "imperiul gândului pur", dar avertiza, pe bună dreptate: "în măsura în care acesta subzistă" (*ibidem*).

Într-adevăr, în urma "tăieturii epistemologice" (după celebra expresie a lui Althusser) realizate de Marx, două importante domenii ale cunoașterii rămâneau în terenul gândirii speculative și, implicit, captive viziunii transcendentiste: ontologia culturii și ontologia creației intelectuale. În spatele unei culturi continua să se afle "spiritul epocii", iar în spatele discursului - "gândirea"; în spatele operei - "spiritul creator", în spatele expresiei - "intuiția", iar în spatele cuvintelor - "sensurile".

Până în secolul XX, entitățile lingvistice au rămas într-o poziție secundară, fără să aibă un statut autonom: limbajul continua să fie un efect, iar cauza să fie "gândirea". Depășirea acestei viziuni, depășire pe care istoria culturală a secolului XX o va fixa sub numele de "cotitură lingvistică", a început în mai multe domenii ale creației culturale, dar probabil că ea nu ar fi avut câștig de cauză dacă nu s-ar fi manifestat și la nivelul cunoașterii științifice; datorită prestigiului fără egal pe care "științele exacte" l-au avut în epoca modernă, aceste științe au contribuit decisiv la generalizarea cotiturii lingvistice, ea propagându-se în toate domeniile vieții spirituale.

Geometriile neeuclidiene au dovedit că matematica nu reprezintă o simplă descriere a realității (a spațiului fizic); teoriile fizicii moderne au încetat să fie simple descrieri, devenind construcții matematizate, iar teoriile fizicii contemporane sunt abordate ca ansambluri de enunțuri (deci ca entități pur lingvistice). În lingvistică, expresia începe să fie abordată ca entitate autonomă, iar limbajul devine o structură de sine stătătoare, independentă de individul care vorbește. În artele plastice asistăm la o devalorizare accelerată a realismului și naturalismului, impunându-se idealul autonomiei absolute – atât a operei, cât și a limbajului. În literatură, descrierea universului interior este înlocuită cu experimentul verbal pur (de pildă la James Joyce). Filosofia încetează să mai însemne o construcție de sisteme, dezvoltându-și funcția lingvistică; pentru o mare parte a filosofiei analitice, idealul clarității devine purificarea discursului de reziduurile speculative și de falsele probleme.

Care a fost mecanismul intim al acestei schimbări? Ce învățăminte putem trage din analiza lui? Putem învăța să gândim fenomenele de comunicare socială altfel decât înaintașii noștri "moderni", care au împărtășit experiența a două războaie mondiale, a două sisteme totalitare, a unui "război rece" și a atâtor războaie locale desfășurate în zeci și sute de "puncte fierbinți" ale planetei?

Oare oamenii doar au suportat această experiență istorică sau ei au și generat-o? Ce legătură ar putea exista între experiența istorică și tipurile de raționalitate dominante în diferite epoci?

În fond, “cotitura lingvistică” a fost inseparabilă de geneza unei noi paradigme de cunoaștere rațională, care s-a manifestat la începutul secolului XX atât în “științele exacte” (matematică, logică, fizică), precum și în științele “umane” (lingvistică, antropologie, sociologie). Dar pentru a se înțelege noua paradigmă este necesară o analiză, oricât de sumară, a vechii paradigme, adică a tipului de raționalitate care s-a identificat, pentru câteva secole, cu însăși modernitatea. Procesul de erodare a acestui tip de raționalitate a fost atât de rapid, încât pentru mulți gânditori paradigma modernității aparține deja trecutului; un avizat analist al acestui proces, cum este Grigore Georgiu, o denumește “paradigma clasică” (vezi 30).

După cum constată Adrian-Paul Iliescu, această paradigmă a gravitat în jurul unui ideal de raționalitate care poate fi rezumat în ecuația Cr = In:

Cunoaştere rațională = Inteligibilitate necondiționată.

Acest ideal a fost recunoscut și de promotorii reconstrucției axiomatice a științei (Frege, Russell, Hilbert, Einstein), dar și de promotorii structuralismului (Saussure și urmașii). Ecuația de mai sus conține ideea că un enunț are valoare cognitivă dacă și numai dacă el are un sens universal-accesibil, dacă este inteligibil într-un sens care permite controlul și, implicit, dacă obține consensul intersubiectiv.

Este legitim să ne întrebăm cum s-a ajuns la aceste exigențe-standard: control, consens intersubicetiv și inteligibilitate necon-

diționată. Instituirea lor în cultura științifică occidentală se explică prin importantele avantaje metodologice pe care acestea le oferă (mai cu seamă în analiza critică a teoriilor și în explicarea "progresului teoretic"). Altfel spus, în spatele acestui ideal se ascunde o strategie a eficacității (desigur, este vorba de eficacitatea demersului științific, dar nu ne putem reprima gândul că opțiunea pentru eficacitate se înrădăcinează într-o paradigmă culturală mai veche, pe care Europa Occidentală a moștenit-o de la Imperiul Roman; există istorici ai religiei care consideră că această moștenire datează mult înainte de anul 1054, fiind cauza cea mai adâncă a rupturii ecleziale Apus-Răsătit).

Dar în alte domenii ale cunoașterii (filosofie, artă, religie), eficacitatea are alt rol sau este altfel concepută; astfel, în aceste domenii exigențele enumerate mai sus sunt mult slăbite sau au alt rang de importanță: inteligibilitatea, consensul și uniformitatea sunt sacrificate în favoarea altor valori. Contrastul maxim îl găsim între matematică și genurile culturale "neeficace" (de pildă poezia, unde inteligibilitatea necondiționată, consensul și uniformitatea nu numai că nu reprezintă cerințe generale, dar sunt adesea evitate, fiind considerate indicatori ai eșecului, nu ai succesului). Așadar, în instituirea exigențelor-standard s-a plecat de la un model oferit de matematică și logică, iar aderența la numitul ideal de raționalitate a dus la impunerea în cadrul culturii occidentale moderne a supremației unor valori care erau centrale doar în "științele excate": Claritatea, Precizia, Certitudinea, Univocitatea (în sensul de univocitate semantică a termenilor).

Aceleași valori sunt centrale și în lingvistică, unde sunt considerate proprietăți ideale ale unui limbaj ideal, care ar permite comunicarea ideală. Îmbrățișarea de către lingviști a idealului de raționalitate "Cr = In" a dus la impunerea tacită a ecuației:

Cunoaștere rațională = **Inteligibilitate necondiționată** (i.e. accesibilitate universală) = **Claritate** + **Precizie** + **Univocitate** (semantică) + **Sistematicitate** (rigoare formală).

La cumpăna secolelor XIX și XX, situația concret-istorică în care se afla cunoașterea în culturile de soriginte europeană (etapa sistematizării cunoștințelor achiziționate) explică aderarea bruscă și entuziastă a multor domenii ale cunoașterii la un ideal de raționalitate care era, în fond, specific matematicii și științelor matematizate. În acest moment istoric, nevoile temporare ale cunoașterii în general au coincis cu nevoile permanente ale matematicii. De aceea, se poate considera că această paradigmă a cunoașterii raționale a fost un rezultat al matematizării metaștiinței (al nivelului epistemologic al reflecției teoretice).

O a doua întrebare la care trebuie să răspundem astăzi, în toiul curentelor "postmoderne", este următoarea: Este legitimă pretenția de a generaliza acest ideal de raționalitate la toate domeniile cunoașterii (și, uneori, chiar la toate domeniile vieții spirituale)? Nu este nici un secret că marea majoritate a celor care am trecut printr-o școală (nu este vorba aici de sisteme de învățământ alternative, cum este Waldorf) am fost învățați să ne fie rușine dacă nu suntem "raționali" și să ne mândrim că suntem "ființe raționale", indiferent de domeniul de referință (uneori, nici relațiile sentimentale, cum ar fi cele dintre părinți și copii sau dintre bărbat și femeie nu au scăpat de tentația raționalizării)7. În planul cunoașterii teoretice, cercetătorii din disciplinele socio-umane au început, sub presiunea modei structuraliste din anii '60 ai secolului trecut, să matematizeze tot ce se putea – de la psihologie și sociologie, până la istorie (unde se vorbea insistent de "clyomatematică").

Îndoiala cu privire la universalitatea (implicit, unicitatea) idealului clasic de raționalitate a apărut în legătură cu cu opera unuia dintre cei mai tipici reprezentanți ai paradigmei clasice – și l-am numit pe David Hilbert, promotorul ideii de axiomatizare a matematicii, care visa la o axiomatizare unitară a tuturor științelor. După cum vom vedea imediat, această supralicitare a determinat un interes fără precedent pentru problemele limbajului – atât din partea matematicienilor și a logicienilor, cât și din partea fizicienilor și biologilor (în general, a savanților din zona științelor naturii matematizate).

Însuși Hilbert a recunoscut că "Dacă raționamentul logic trebuie să fie sigur, atunci e necesar să putem vedea toate aspectele obiectelor" (apud 31, p. 403). Altfel spus, toate proprietățile, diferențele, succesiunile sau alăturările lor trebuie să fie date intuitiv în același timp cu obiectele, dar ca un ceva care nu mai poate fi redus la altceva și care nici nu are nevoie de o astfel de reducție. Astfel, Hilbert a impus ideea că poate fi recunoscută drept cunoaștere științifică (rațională) doar construcția teoretică ce permite o viziune integrală asupra obiectului de cunsocut. El a ridicat această cerință la rangul de exigență a oricărei atitudini raționale: "Aceasta este atitudinea filosofică fundamentală, pe care o consider necesară pentru matematică, precum și, în general, pentru orice gândire comprehensivă și orice comunicare științifică și fără de care o manifestare spirituală nici măcar nu e posibilă" (*ibidem*)8. Condiționarea atitudinii raționale și a oricărei manifestări spirituale de o viziune integrală asupra obiectului a avut ca rezultat instituirea unei forme canonice de cunoaștere rațională, capabilă să ofere o imagine complet cristalizată a obiectului, cu toate componentele lui și cu toate relațiile dintre acestea.

În cadrul acestei forme canonice, limbajul devine mijlocul obligatoriu al cunoașterii, fiind singurul care permite realizarea cu-

noașterii în parametrii ideali ai formei canonice. Modelele exemplare ale acestui tip de cunoaștere devin geometriile axiomatizate (Hilbert), axiomaticile logice (Frege, Russell), descrierile structurale ale limbii naturale (Saussure).

Instituirea formei canonice de cunoaștere a atras după sine instituirea unei "suprametode" (cum ar fi numit-o și Blaga), care constă în construcția axiomatică și analiza structurală. Limbajul devine, astfel, mijlocul ideal pentru acțiunea suprametodei și pentru obiectivarea valorilor urmărite de aceasta. Aplicarea ei conduce la o sistematică reducere la semn – ceea ce s-a și numit "reducție lingvistică" (este vorba de varianta "cuvântului-simbol" a viziunii instrumentaliste asupra limbajului, pe care am tratat-o în paragraful 1.2.1.).

Reducția lingvistică s-a dovedit indispensabilă pentru descrierea riguroasă, formală, a relațiilor, structurilor și mecanismelor abstracte – și aceasta, nu numai în matematică, ci și în lingvistică și fonetică. Teoriile matematice au fost reduse la seturi de propoziții, iar în urma formalizării, chiar la simple șiruri de semne. Pentru structuraliști, obiectul cercetării se reduce la sisteme de semne, indiferent dacă acest obiect este o limbă, o operă artistică sau un fenomen social. Bertrand Russell recunoștea cu franchețe că "este mai ușor să te gândești la simboluri, pentru că ele sunt tangibile, decât la lucruri" (apud 26, pp. 41-42).

Reducând obiectul cultural la aspectul direct-observabil, reducția lingvistică este pandantul metodologic al reducerii la observabil practicate pentru prima dată de Galilei și Newton la nivelul teoriei. Tadeusz Pawlowski chestionează acest episod din istoria cunoașterii, pe care îl numește "pansemiotism", pornind de la aceeași întrebare: ce i-a determinat pe cercetători să ia decizia de a transforma orice obiect cultural în semn? Tot el răspunde: "Care sunt motivele pentru această decizie? Următorul raționament, nu întotdeauna

desfășurat conștient, pare să stea la baza ei: e vorba de avantajele obținute prin aplicarea metodelor și conceptelor lingvisticii – disciplină cu un prestigiu bine stabilit și cea mai avansată dintre cele umaniste. Cum însă obiectul de studiu al lingvisticii sunt limbile, respectiv sistemele de semne, conceptele și metodele ei pot fi aplicate doar semnelor. De aceea, pentru a-i aplica metodele în domeniul culturii, trebuie să extindem conceptul de semn astfel încât să-i subsumăm toate sau aproape toate fenomenele culturale. În felul acesta se obține: 1) o tratare uniformă a tuturor fenomenelor culturale cu ajutorul unor metode lingvistice precise; 2) o demarcare justificată științific între fenomenele culturale și cele naturale; 3) o teorie științifică pentru explicarea fenomenelor culturale" (12, p. 160).

Transformarea universului cultural într-un univers semiotic reprezintă, de fapt, etapa finală a procesului de eliminare a transcendentului din tabloul explicativ al lumii - proces început cu câteva secole în urmă în legătură cu universul fizic. Dacă la originea momentului Galilei-Newton se afla matematizarea științei (în speță, a fizicii), cotitura lingvistică își are originea în matematizarea metaștiinței (revoluția axiomatico-structurală). Aceste două momente reprezintă două extremități ale unei îndelungi evoluții intelectuale, dar au un numitor comun: opțiunea pentru imanent în detrimentul transcendentului.

În lingvistică, schimbarea de paradigmă a avut loc odată cu ipoteza Sapir-Whorf, conform căreia limbajul nu mai este considerat un simplu instrument de oglindire a unei lumi dinainte existente, și nici un instrument de comunicare a unei cunoașteri deja realizate, ci un generator de lume și de cunoștința despre ea. Iată ce scria Edward Sapir în 1921: "... nu poate fi mai ușor să concepem gândirea (...) fără vorbire decât să facem practicabil raționamen-

tul matematic fără sprijinul simbolismului matematic adecvat" (32, p.15). Benjamin Lee Whorf este și mai explicit: "Noi disecăm natura urmând linii trasate de limbile noastre materne", deoarece "suntem părtași într-o înțelegere pentru a o organiza – un acord (tacit) valabil în întreaga noastră comunitate lingvistică și care este codificat în structurile limbii" (33, p. 213).

Celebra ipoteză Sapir-Whorf susține, în fond, o viziune mai umanistă asupra limbajului, pe care am denumit-o, în paragraful 1.2.1., "concepția sincretică". Această viziune este prezentă în numeroase culturi arhaice, dar cultura europeană și cele de sorginte europeană au perceput-o adesea ca pe o variantă mitică a "concepției demiurgice" despre limbaj. Iată ce ne spune antropologul american Carlos Castaneda despre concepția indienilor Yaqui: "Piatra aceea este piatră din cauza tuturor lucrurilor pe care știi să i le faci. Eu denumesc asta 'acțiune'. (...) Lumea este lume fiindcă tu știi 'acțiunea' necesară pentru a o face așa. Dacă nu i-ai cunoaște 'acțiunea', lumea ar fi diferită" (34, p. 249). Personajul central al cărților lui Castaneda, indianul Juan Matus, propune un fel de "reducție fenomenologică" (Husserl) pentru ca subiectul să se elibereze de convențiile lingvistice în virtutea cărora percepe lumea. El numește o astfel de punere între paranteze "non-acțiune", iar eliberarea de limbaj – "oprire a lumii": "De exemplu, un om al cunoașterii știe că piatra asta este piatră datorită 'acțiunii', așa că dacă el nu vrea ca piatra să fie piatră, tot ce are de făcut este 'non-acțiunea'. (...) Spun că tu transformi asta înt-o pietricică, deoarece cunoști 'acțiunea' necesară pentru asta. Acum, ca să 'oprești lumea', trebuie să oprești 'acțiunea'" (*idem*, pp. 249-250). În filosofia contemporană a științei, ideea apropierii treptate a cunoașterii post-moderne de cunoașterea pre-modernă (arhaică) nu mai este demult o noutate. Corespondențele și întâlnirilie dintre "științific" și "mistic", dintre raționalitatea "occidentală" și cea "orientală", dintre post-modern și

arhaic au fost tratate în capitolul I al prezentei lucrări. Vom vedea că aceste corespondențe și apropieri fac tot mai fragilă granița dintre cunoaștere și comunicare.

În acest moment al analizei a devenit mai clar de ce limbajului i se oferă "locul din față", înaintea oricărui alt obiect al cunoașterii:

1. în primul rând, pentru că limbajul este acel mijloc cristalizant prin care cunoașterea poate fi adusă la forma canonică;
2. în al doilea rând, el este mijlocul de obiectivare a cunoașterii în care viziunea totală este posibilă;
3. limbajul este materia primă indispensabilă acțiunii supra-metodei (reducției lingvistice);
4. în sfârșit, el este singura realitate direct-accesibilă (direct-observabilă), căpătând statutul unei "realități regionale" pentru care se poate elabora o "ontologie regională".

Dar pentru a sesiza amploarea reală a fenomenului pe care îl numim cotitură lingvistică trebuie să depășim limitele matematicii, logicii și lingvisticii (prin natura lor, centrate asupra unor sisteme simbolice). O vom urmări în științele naturii, pentru că aici manifestarea ei este cea mai spectaculuoasă. Aceasta, fiindcă în științele naturii, dominate de concepția "limbajului-oglindă", intervenția limbajului a fost considerată secole la rând insignifiantă. Rememorând această situație de cunoaștere, pe care o mai prinsese la începutul carierei, Werner Heisenberg scria: "Părea (...) că s-ar putea întotdeauna vorbi ușor despre rezultate odată ce acestea au fost obținute, ca și când limbajul însuși nu ar avea nevoie de o discuție specială" (35, p. 160).

Așadar, cotitura lingvistică nu a fost o invenție a lingviștilor și nici o metaforă provenind din vreo filosofie a culturii de tip speculativ. Ea a apărut în științele naturii, ca rezultat firesc al evoluției metodelor și tehnicilor de cunoaștere. Mai întâi a apărut evidentă incompatibilitatea de limbaj dintre mecanica newtoniană și teoria

fenomenelor electromagnetice (Maxwell și Lorentz). Ambiguitățile unor expresii teoretice (de pildă, "simultaneitate") au provocat cercetările ce se vor finaliza cu elaborarea teoriei relativității. Apoi, mecanica cuantică s-a confruntat cu o problemă capitală: "paradoxul lingvistic" generat de incompatibilitatea dintre limbajul ce descria experimentele și limbajul în care era elaborată explicația teoretică.

În urma acestor aventuri interne, limbajul științific a trecut în prim-planul atenției, ca o realitate problematică, demnă de abordat ca realitate în sine. Savanții și-au dat seama că în cunoașterea științifică, controlul limbajului este o condiție obligatorie a succesului (tot așa cum în viața de toate zilele, controlul limbajului natural este un mijloc de emancipare a cunoașterii comune de prejudecățile și iluziile simțului comun, precum și o condiție obligatorie a succesului în comunicare). Cum au înțeles fizicienii noua situație de cunoaștere ne-o spune Max Born: devenise evident că limbajul este un "mijloc esențial pentru a pătrunde în realitatea ascunsă, în spatele fenomenelor" (36, p. 320). Așadar, depășirea concepției "limbajului-oglindă" a avut loc în momentul în care savanții au încetat să mai vadă în limbaj un instrument subordonat și i-au acordat statutul de spațiu de experimentare abstractă, la fel de importantă ca experimentarea empirică.

Dacă această schimbare de atitudine s-ar fi petrecut undeva, dincolo de granițele "imperiului cunoașterii obiective" – așa cum le-au conturat pozitiviștii -, poate că ea nu ar fi devenit un fenomen cultural. Dar noua abordare a apărut în "Cetatea Științei", pe care pozitivismul o plasase într-un Olimp aflat deasupra oricărei îndoieli. Drept urmare, la trecerea din secolul XX în secolul XXI ne găsim încă într-un climat teoretic "panlingvistic", care domină întregul câmp al științei. În acest climat s-au maturizat, însă, condi-

țiile pentru trecerea de la paradigma culturală a modernității la cea a postmodernității. Iată de ce nu sunt întâmplătoare nici tribulațiile filosofiei contemporane a limbajului. Mai mult decât orice curent filosofic contemporan, filosofia limbajului exprimă actualele mutații din perimetrul cunoașterii științifice, experimentând ea însăși trecerea de la o paradigmă culturală la alta.

NOTE

1. Cele 12 greşeli sunt: (1) "Imaginile care le-ați urmărit": corect = "Imaginile pe care le-ați urmărit. Prin eliminarea prepoziției pe, substantivul imaginile trece de la cazul acuzativ la cazul nominativ, ori acțiunea aparține subiectului subînțeles (telespectatorii), nu imaginilor; (2) "mass-media internațională": corect = mass-media internaționale. Cuvântul media provine din latină, unde înseamnă "mijloace", și a intrat în limba română din engleză, unde există expresia mass media communication ("mijloace de comunicare în masă"), pe care limba română a simplificat-o (franceza a simplifcat-o și mai mult, preluând doar cuvântul media); așadar, nu se poate spune "mijloace mass media" sau "mijloace media", cum auzim adesea. În plus, cuvântul media este la plural, motiv pentru care nu putem spune "mass-media românească" sau "mass-media internațională" etc. (în română, cuvântul "media" are sensul de "medie aritmetică", ceea ce face și mai hilară folosirea temenului latinesc media la feminin-singular); (3) "care și-a adus un aport consistent": corect = "care a avut un aport consistent" sau "care și-a adus o contribuție consistentă". Cuvântul "aport" vine din franceză, unde înseamnă "contribuție adusă" de ceva sau de cineva (apporter = a aduce), astfel că formularea de mai sus este un pleonasm clasic, de genul "mai spun încă o dată", "s-a întors înapoi" etc.; (4) "dezmembrarea fortuită a acestui stat european": corect = dezmembrarea forțată (arbritară, artificială) a acestui stat european. În română, fortuit vine din latină (fortuitus) și înseamnă "neprevăzut, întâmplător", nu "forțat", cum cred unii redactori de radio și televiziune; (5) "În rândul oamenilor": corect = "În rândurile oamenilor de pe stradă". În românește, cuvântul rând se folosește la singular doar în câteva contexte semantice ("mi-a venit rândul", "a intrat în rândul lumii", "trebuie să stați la rând", "al doilea rând de pe pagină", "banca a treia, rândul de la geam"); în contextul semantic evocat, cuvântul se folosește întotdeauna la plural, formă ce evocă alinierea

pe mai multe rânduri a formațiunilor militare: nu se spune "în rândul populației" (care nu stă aliniată pe un rând și nici nu stă la rând la casa de bilete), ci "în rândurile populației"; (6) "de la toate nivelele": corect = "de la toate nivelurile". În limba română, nivele reprezintă pluralul de la cuvântul nivelă – "nume dat mai multor unelte, instrumente, dispozitive care servesc la determinarea liniei (sau a poziției, a suprafețelor) orizontale sau cu care se măsoară pe teren diferența de înălțime dintre două sau mai multe puncte de pe suprafața terestră" (cf. Dicționarului explicativ al limbii române, ed. a II-a, Editura Univers Enciclopedic, București, 1996, pp. 695-696); (7) "se știe că vor trebui să lupte": corect = "se știe că va trebui să lupte". Verbul a trebui nu se conjugă după număr și persoană, fiind întotdeauna impersonal și defect de plural (la fel ca il faut, în franceză); un vorbitor abil al limbii române va evita aparentul dezacord de număr prin câteva stratageme simple de construcție a frazei; (8) "altă alternativă nu există": corect = "altă soluție nu există". Cuvântul alternativă înseamnă în românește "Posibilitate de a alege între două soluții, între două situații etc. care se exclud" (cf. Dicționarului explicativ al limbii române, ed. cit., p. 30); așadar, alternativa nu este una dintre cele două soluții, situații, variante etc., ci chiar posibilitatea de a alege (expresia "nu există alternativă", venită la noi pe filieră franceză, nu înseamnă "nu există altă soluție", cum cred mulți ziariști, ci "nu există posibilitate de a alege", ceea ce, de cele mai multe ori, înseamnă și faptul că nu există o a doua soluție); în nici un caz nu se poate spune "altă alternativă", din moment ce alternativă conține și ideea de alteritate – din latinescul alter); (9) "douăzeci și unu de luni": corect = "douăzeci și una de luni". Evident, cuvântul lună este un substantiv de genul feminin, care atrage după sine un numeral de același gen (una, două); probabil că cei mai mulți prezentatori de știri cunosc acest lucru, dar aproape toți fac dezacorduri de genul "douăzeci și unu de persoane", "treizeci și unu de vitime" datorită faptului că pe hârtie, numeralul este scris în cifre, iar ei nu au abilitatea de a fotografia cu an-

ticipație substantivul care urmează și de a acorda în timp util numeralul cu genul acestuia (soluția cea mai comodă ar fi să-și scrie numeralele ce se termină cu 1 și 2 folosin litere, nu cifre); (10) "orice popor dârz, ca cel sârb": corect = "orice popor dârz, cum este cel sârb". Este de asemenea evident că aici avem de-a face cu o cacofonoie; pentru un vorbitor nativ al limbii române este deplorabilă absența abilității de a evita cacofoniile, ea sugerând fie o slabă conștientizare a propriei practici lingvistice, fie absența unor aptitudini care să-i permită evitarea în timp util a unei cacofonii (gândire rapidă, imaginație lingvistică etc.); cu precizarea că termenul cacofonie vine din grecesul kakos / ęÜęůň = "urât", atragem atenția că orice alăturare de sunete care se aude urât intră sub specia cacofoniei (de pildă, "nu dorea însă să învețe"); (11) "să lupte tot la fel": corect = "să lupte la fel" sau "să lupte tot așa". Este vorba de un pleonasm foarte răspândit, care se bazează pe faptul că vorbitorii nu conștientizează mixul dintre două expresii sinonime – tot așa și la fel; (12) "pentru ca așa ceva să nu se mai repete" / corect = "pentru ca așa ceva să nu se repete" sau "pentru ca așa ceva să nu se mai întâmple". Tot o formă de pleonasm, bazat pe combinația inconștientă dintre două expresii sinonime: să nu se mai întâmple și să nu se repete; dacă în text nu se precizează că fenomenul s-a mai repetat (o dată sau de mai multe ori), acest pleonasm denaturează sensul informației.

Ne-am ocupat mai îndeaproape de aceste greșeli de exprimare (o mică parte din ceea ce auzim sau citim zilnic) nu neapărat fiindcă ele ar denatura mesajul în procesul comunicării (de cele mai multe ori, nici nu o fac). Ele transmit, însă, anumite informații despre vorbitorul care le comite: nivelul de instrucție, tipul de cultură, statutul socio-profesional, gradul de auto-respect, inteligența și/sau imaginația lingvistică etc. (ne aflăm pe terenul comunicării paralingvistice neintenționale). Când auzim zilnic redactori de radio și televiziune pronunțând «propiu» sau «propietar» ne întrebăm de ce nu se cere, la orice concurs organizat pentru ocuparea unor astfel de posturi, foaia

matricolă din gimnaziu (clasele V-VIII) sau de ce instituțiile mass media nu organizează cursuri de re-alfabetizare pentru propriii angajați. Primii cursanți ar trebui să fie, probabil, comentatorii sportivi de la unele televiziuni private, care în 90 de minute ne spun de mai multe ori că «mingea a fost trimisă spre propia poartă» sau că ea «a fost degajată în propiul teren» (trecem peste faptul că mingea nu poate fi degajată, ci numai terenul sau o anumită parte a lui).

Dar mai presus de toate, comiterea acestor greșeli exprimă o indiferență crasă pentru limba maternă (cea prin care, în plan epistemic, generăm lumea și pe noi înșine) și, în alt plan, o indiferență pentru limba națională. Ori, atunci când membrii unei comunități lingvistice nu țin nici la limba lor, te poți întreba dacă, în genere, mai țin la ceva, dacă mai au ceva "sfânt". După cum se știe, un element identitar primordial pentru o națiune este limba națională (pentru Nichita Stănescu, ea era primul și ultimul element definitoriu: "Patria mea e limba română"). Cu atât mai deplorabilă este manifestarea "indiferenței lingvistice" la oameni care se exprimă în spațiul public sau la cei care au datoria, prin statutul lor profesional, de a cultiva limba națională sau, cel puțin, de a propaga o limbă corectă și frumoasă. Pentru un specialist în comunicare socială, incompetența lingvistică este inadmisibilă!

2. Când spunem că nominalismul a traversat cultura europeană din ultimele 4-5 secole, ne referim la nominalismul care a ieșit victorios în urma celei mai celebre dispute filosofice: "cearta universaliilor", declanșată în 1474, care a fost doar puseul unei dispute continue, ce datează de la Platon și pe care Alain de Liberia o găsește înrădăcinată în dialogul platonician Menon (cf. 19, pp. 519-521).

   Dar când folosim termenul de nominalism, îl gândim în sensul marcat de Abelard în secolul XII. Prin instaurarea opoziției dintre Nominales și Reales, Abelard re-definește și depășește obsedanta "problemă a lui Profir", care era, în fond, "aceea a statutului ontologic al genurilor și speciilor, adică a 'substanțe-

lor secunde' din Categoriile lui Aristotel" (cf. *idem*, p. 510), dar, totodată, se desprinde de Ammonuis, care vedea în universalii doar "voci". După cum susține Alain de Liberia, "Abelard a fost primul mare gânditor medieval care a adus filosofia în limbaj. (…) el se află la originea unei importante schimbări, anume trecerea de la interpretarea universaliilor ca 'voci' (voces), prevalentă după Ammonuis, la interpretarea lor ca 'nume' (nomina) sau 'cuvinte' (sermones), fapt ce reprezintă o adevărată ruptură epistemică între două doctrine, 'vocalismul' lui Roscelin și 'nominalism', care nu trebuie confundate" (*idem*, p. 522).

Nominalismul care a ieșit victorios din "cearta universaliilor" și care a contribuit la geneza științei moderne, a întregii culturi moderne și, prin aceasta, la geneza modernității occidentale este nominalismul lui Abelard, o paradigmă definită de acesta cu două sute de ani înainte de "cearta universaliilor", adică în secolul al XII-lea. Iată de ce vom insista asupra "definițiilor" sale, pe urmele unuia dintre cei mai inițiați analiști ai problemei universaliilor, Alain de Liberia.

În interviul publicat de "Poliphile", nr 3/4, 1996 (reprodus în 19, pp. 509-544), Alain de Liberia spunea: "Teza lui Abelard asupra universaliilor este revoluționară. Ea constă în a susține că ceea ce se află la baza predicatelor noastre generale nu e un lucru (realism), dar cu toate acestea universaliile nu sunt simple 'sunete' (vocalism). Pentru a numi baza ontică a predicatelor generale, Abelard folosește un termen neașteptat, cuvântul status, pe care îl regăsim azi în știință când se vorbește despre 'statutul ontologic' al unei entități. Acest statut este asemănător cu ceea ce am numi fapt sau 'stare de lucruri' (Sachverhalt la Husserl)".

În termenii de azi ai teoriei limbajului, concepția lui Abelard despre formarea sensului unui cuvânt se plasează undeva în zona de interferență a semanticii cu pragmatica. Doctrina "statutului" (sau a "stării") este legată de modul de folosire a cuvintelor – mai precis, de modul de impunere a acestora –, precum și de reflecții asupra semnificațiilor. Din perspectiva acestei

doctrine, "starea" de om, de pildă, nu este un lucru universal ("om"), ci faptul de a fi om (esse hominem), care nu este un lucru, ci "cauza comună a impunerii aceluiași nume 'om' tuturor oamenilor diferiți ca singularități" (apud 19, p. 522).

Respingând nominalismul radical de tip Ammonius și Roscelin, Abelard nu numai că a opus "realismului" o replică inteligentă și cu adevărat consistentă, dar a realizat o vastă deschidere spre modernitatea europeană, care se va construi, de fapt, pe acest "nominalism ponderat". El reprezintă proto-istoria concepției instrumentaliste asupra limbajului, în varianta ei cea mai elevată – "cuvântul-simbol". Cât de modern este Abelard (am putea spune chiar postmodern - avant la lettre, desigur) se poate vedea din concepția sa asupra universalității cuvintelor: "Natura cuvântului trebuie înțeleasă plecând de la nativitas, de la condițiile și obiectivele comunicaționale care au determinat nașterea cuvântului. Cuvântul nu e sunet, ci sunet impus pentru a comunica" (*ibidem*). În concluzie, după Abelard o teorie corectă a universaliilor nu se poate reduce la vocalism, căci "numai cuvintele sunt universale pentru că țin de originea lor, de instituții umane ca predicate pentru mai multe subiecte" (apud 19, p. 523). Altfel spus, cuvintele sunt făcute, concepute și dorite în acest scop.

Prin aceste concluzii, Abelard realizează o deschidere spre concepția sincretică asupra limbajului, pe care o vom discuta în continuare, concepție în care opoziția dintre planul obiectual și cel subiectual se dizolvă, dispărând astfel și problema primordialității (care devine o falsă problemă). Primul gânditor modern care a rezolvat tranșant această problemă a fost Karl Marx. Preocupat de critica filosofiei clasice germane, unde opoziția materialism-idealism (în termenii analizei noastre, opoziția vocalism-realism) atinsese cotele cele mai înalte, el cataloghează problema primordialității la rubrica "false probleme" (pe care preferă să le numească "probleme scolastice"). Marx încearcă să înțeleagă *unitatea* dintre obiectivitate și subiectivitate, dar nu speculativ, cum o făcuse Hegel. Iată ce nota

Marx în Teze despre Feuerbach: "Principala lipsă a oricărui materialism de până acum (inclusiv materialismul lui Feuerbach) este că obiectul, realitatea, sensibilul este luat numai sub forma obiectului sau a contemplării, și nu ca activitate omenească sensibilă, ca practică, deci nu subiectiv. Așa se face că latura activă a fost dezvoltată nu de materialism, ci de idealism, care însă a dezvoltat-o în mod abstract, deoarece idealismul, firește, nu cunoaște activitatea reală, sensibilă ca atare. Feuerbach vede obiecte sensibile, realmente deosebite de obiectele gândite, dar activitatea omenească el nu o ia ca activitate obiectivă. De aceea, în 'Esența creștinismului', el consideră ca activitate autentic omenească numai activitatea teoretică, în timp ce practica este luată și fixată numai în forma ei de manifestare murdară mercantilă. De aceea el nu înțelege însemnătatea activității 'revoluționare', a activității 'practic-critice'" (20, p. 373). Este evident că în notele de mai sus Marx respinge atât "nominalismul" radical, cât și "realismul" radical, reproșându-i lui Feuerbach nu atât "nominalismul", cât varianta hard a acestuia, care-l împiedică să înțeleagă "însemnătatea activității 'revoluționare', a activității 'practic-critice'".

3. În legătură cu hiatusul dintre subiectul cunoașterii și subiectul acțiunii, problema implicațiilor dezvoltării științei și tehnicii asupra condiției umane ocupă un loc privilegiat în filosofia europeană contemporană (ea este prezentă în aproape toate curentele importante care au tratat criza civilizației și/sau culturii europene). Vom înlocui o analiză a acestor tematizări, care nu-și are locul aici, cu una dintre cele mai sintetice și mai plastice caracterizări a stării de fapt. Ea aparține savantului român Grigore C. Moisil (21, p. 39):

   "Vine bietul homo faber la altarul îngrijit de homo cogitans și-l întreabă: cum să fac un filtru să scap de sărăcie? Oracolul îl învață să facă mașini cu abur, să meargă mai repede, ca să nu vadă nici la dreapta nici la stânga; cum să facă lumină electrică, să poată lucra și noaptea.

   - Mi-e foame.

- Ia-ți televizor.
- Mi-e sete.
- Ia-ți telefon.
- Mi-e dor
- Citește gazeta".

4. În ceea ce privește cultura arhaică românească, a se vedea excelenta monografie a lui Ernest Bernea, dedicată reprezentării timpului la țăranul român (22, pp. 129-223). Vorbind despre dubla funcționalitate a calendarului în satul românesc tradițional, acesta măsurând și timpul sacru și timpul profan, Bernea scrie: "pentru mentalitatea satului tradițional, calendarul a fost un dat care venea de dincolo, dintr-o zonă unde e obârșia lucrurilor" (*idem*, p. 199).
5. Comportamentul social al monarhiștilor din România deceniului trecut (sub 10% din populația adultă) evoca o concepție mitică - în general, o concepție mitică despre limbaj - în particular. În această viziune, modul de existență al lumii constă în reiterarea necesară a gesturilor arhetipale – făcute, odinioară, de eroii-întemeietori. Pentru monarhiști, România modernă a fost întemeiată de un Rege, iar gesturile acestui erou exemplar ar fi trebuit reiterate după 1989, ca o garanție pentru salvarea țării ("Monarhia salvează România!"). Prin conduita lor politică, monarhiștii noștri developau o credință adâncă (nu se poate ști cât de conștientizată) în capacitatea cuvântului de a crea realitate.
6. Am putea adăuga: nu numai în cunoașterea naturii și nu numai în cunoaștere. Noua atitudine spirituală (pe care preferăm, din rațiuni evidente, s-o numim atitudine fundamentală) a provocat reorganizarea universului nu numai în științele naturii, ci și în artă. Putem spune că înainte de a deveni ideal de raționalitate cognitivă, eliminarea transcendentului din "tabloul lumii" a devenit ideal de artisticitate. Dacă e să ne raportăm doar la acest "moment revoluționar" care a fost opera lui Velasquez, noul trend a debutat în pictură, la începutul secolului XVII.
   În studiul său din 1943, "Introducere la Velasquez" (28), José Ortega y Gasset îl consideră pe pictorul spaniol un punct de

inflexiune în evoluția picturii: “la el, pictura suferă schimbarea cea mai radicală pe care a încercat-o de la începutul ei până la Giotto” (*idem*, p. 96). În ce constă această schimbare? Acest artist, care – amănunt ce nu poate fi neglijat! – era cu numai trei ani mai tânăr ca Descartes, propune culturii europene o altă raportare la mit și la religie – altfel spus, o altă atitudine față de transcendent. Dacă pentru contemporanii săi “un subiect mitologic era o promisiune de lucruri neverosimile”, ne spune y Gasset, “Pentru Velasquez e un ‘motiv’ ce-i permite să grupeze figuri într-o scenă inteligibilă. Nu însoțește însă mitul în fuga sa dincolo de lumea noastră [subl. ns., D.B.]. Din contră: în fața unei posibile teme de acest gen, Velasquez se întreabă ce situație reală, care putea exista cu aproximație aici și acum, corespunde situației ideale reprezentată de subiectul mitologic. Bachus este o scenă oarecare de beție, Vulcan e o făurărie, Parcele un atelier de tapiserie, Esop și Menip, eterni zdrențăroși ce, cu înfățișare de cerșetori, trec prin fața noastră disprețuind bogățiile și vanitățile. Cu alte cuvinte, Velasquez caută rădăcina fiecărui mit în ceea ce am putea numi logaritmul său de realitate, și asta este ceea ce pictează” (*idem*, pp. 71-72).

Și mai interesantă este soluția aleasă de Velasquez pentru a eluda, în tablourile sale, transcendentul religios. Căci “dacă Velasquez ar fi vrut să folosească aceeași formulă aplicată mitologiilor pentru executarea lor, rezultatul ar fi fost scandalos” (*ibidem*). Iată-l, așadar, pe pictorul spaniol de la începutul secolului XVII aplicând o stratagemă de tipul și-și (și transcendent, și imanent), lucru ce ne apare, în lumina temei noastre, deosebit de instructiv. Referindu-se la o pictură de adolescență a lui Velasquez (vezi ANEXA 3), Ortega y Gasset notează: “Pânza intitulată Cristos în vizită acasă la Marta și Maria reprezintă o bucătărie, unde o bătrână și o fată se ostenesc să pregătescă de mâncare. În încăpere nu apare nici Cristos, nici Marta sau Maria, dar undeva, sus pe perete, e atârnat un tablou; în acest tablou interior [în sens de ‘tablou în tablou’ – n. ns., D.B.] figura lui Isus și a celor două sfinte femei dobândesc

o prezență ireală. Sub această formă, Velasquez se declară incapabil să picteze ceea ce, după părerea lui, nu se poate picta" (*idem*, p. 72). Ce nu se poate picta, după părerea lui Velasquez? Ortega y Gasset ar spune: "neverosimilul" sau, mai desfășurat, "ceea ce se află dincolo de realitatea observabilă, accesibilă observațional (mai riguros spus, experimental)". Insistând asupra faptului că această schimbare nu este doar o problemă de "stil particular", Ortega y Gasset explică; "Nu, e vorba de mult mai mult. De o nouă idee despre pictură, adică de funcția ce revine picturii în sistemul preocupărilor umane. (…) Arta era vis, delir, fabulă, convenție, ornament de frumusețe formală. Velasquez se întreabă dacă n-ar fi posibil să se facă artă cu această lume, cu viața așa cum este ea: deci, o artă complet diferită de cea tradițională, într-un anumit fel inversul acesteia [subl. ns., D.B.]. Într-o hotărâre de energic radicalism, rupe cu acea lume convențională și fantastică. Se angajează să nu iasă din sfera în care există el însuși" (*idem*, pp. 72-73).

Am insistat mai mult asupra "episodului Velasquez" nu doar de dragul de a cita din seducătorul comentariu al filosofului spaniol, ci din motive mai practice. Episodul este instructiv pe mai multe planuri ale tematizărilor noastre: 1) ne arată sincronizarea dintre schimbarea unei atitudini fundamentale într-un domeniu al culturii spirituale (în cazul de față, pictura) cu schimbarea aceleiași atitudini în alt domeniu (cunoașterea științifică a naturii); 2) ne dovedește, încă o dată, că artiștii sunt la fel de receptivi (dacă nu mai receptivi) ca oamenii de știință față de "mișcările tectonice" care anunță trecerea de la o eră culturală la alta; 3) ilustrează izomorfismul dintre două fenomene: schimbarea unei paradigme culturale într-un domeniu al culturii și schimbarea acesteia în alt domeniu – "realitatea" din vechea paradigmă devine "ireală" în noua paradigmă, iar "quasi-non-existența" din vechea paradigmă devine, în cea nouă, "realitate primă și fundamentală"; o nouă abordare aduce cu sine și noi entități ca obiect al abordării, precum și noi relații între acestea – vechile "obiecte" dispar sau trec în plan

secund; fostele “probleme importante” sau “prioritare” devin “secundare” sau chiar “false probleme”. Răsturnările ce însoțesc o schimbare de paradigmă sunt ilustrate (la propriu!) de tabloul lui Velasquez, Cristos în casa Martei (denumirea abreviată, cu care el a rămas în istoria picturii). Acest tablou este instructiv și în alt sens, mult mai pragmatic: ne arată cum un creator de paradigmă se poate adapta inteligent la orizontul de așteptare al contemporanilor săi care împărtășesc vechea paradigmă culturală. Se pare că schimbarea de paradigmă într-un anumit spațiu cultural începe cu 1) re-educarea percepției (schimbarea tipului de sensibilitate), după care continuă cu 2) re-educarea atitudinii (schimbarea tipului de curiozitate) și abia ulterior se ajunge la 3) re-educarea abordării (schimbarea tipului de raportare gnoseologică), ca principală cale de acces în noua paradigmă. Nu se începe cu enunțurile și argumentele! Acest lucru îl știe și Kuhn, dar el propune ca soluție alternativă convertirea – ceea ce ne spune prea puțin din punct de vedere praxiologic.

7. Învățământul românesc din timpul regimlui Ceaușescu este un bun exemplu de propagare paroanoidă a “raționalității științifice” (de altfel, acest regim se legitima printr-o viziune despre lume de tip pozitivist, tradusă în termenii filosofiei lui Marx și agrementată de fantasemele simțului comun: concepția despre lume și viață a partidului unic era științifică, doctrina politică se numea socialism științific, conducătorilor din diferite domenii li se predau principiile “conducerii științifice a societății”, iar populația era îndemnată să treacă la “alimentația științifică”, pentru a accepta raționalizarea aprovizionării cu alimente propuse de conducerea statului). În fond, “programa ascunsă” (Toffler) a învățământului românesc era pozitivismul – și nu este exclus ca și astăzi, la mai bine de un deceniu de la răsturnarea vechiului regim, ea să fie aceeași. În deceniile 8 și 9 ale secolului trecut, era suficient să consulți orarul din orice școală sau liceu pentru a vedea căror materii li se acorda mai multă importanță (desigur, “științelor exacte”, care erau programate la primele ore, când se considera că mintea elevilor este mai odihnită).

8. Hilbert și alții ca el nu s-au întrebat dacă o astfel de "vedere totală" (atribuită, odinioară, doar ochiului divin) este posibilă în afara matematicii (care își construiește obiectul și de aceea îl poate domina integral). În interpretarea lui Adrian-Paul Iliescu, această pretenție este o iluzie ce vine dintr-o idealizare specifică fizicii clasice, fundată pe determinismul laplacean.

TRIMITERI BIBLIOGRAFICE

1. Jürgen Habermas – Cunoaștere și comunicare, Editura Politică, București, 1983.
2. Vasile Tonoiu – Dialectică și relativism. Ideea de referențial, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1978.
3. K. R. Popper, Societatea deshisă și dușmanii ei, vol. I – Vraja lui Platon, Humanitas, 1993.
4. Laurence Bardin – L'analyse de contenu, Paris, PUF, 1991.
5. C.E. Osgood – "The representational model and relevant research methods", în Trends in content analysis, Urbana, University of Illinois Press, 1959.
6. Henri Wald - Realitate și limbaj, Editura Academiei, București, 1968.
7. Henri Wald – Homo significans, Editura Enciclopedică, București, 1970.
8. Oswald Ducrot, Tzvetan Todorov – Dictionnaire enciclopédique des sciences du langage, Éditions du Seuil, Paris, 1972.
9. Andrzej Bogusławski – "O defintie a semnului și problema transparenței semnului", în vol. Semnificație și comunicare în lumea contemporană (ed. Solomon Marcus), Editura Politică, București, 1985, pp. 21-29.
10. Gillo Dorfles – Estetica mitului (De la Vico la Wittgenstein), Editura Univers, București, 1975.
11. Constantin Sălăvăstru – Raționalitate și discurs. Perspective logico-semiotice asupra retoricii, Editura Didactică și Pedagogică R.A., București, 1996.

12. Tadeusz Pawlowski - “Cultura ca sistem de semne”, în vol. Semnificație și comunicare în lumea contemporană, ed. cit., pp. 157-163.
13. Grigore Georgiu – Filosofia culturii, curs editat de Facultatea de Comunicare și Relații Publice “David Ogilvy” – SNSPA, București, 2000.
14. Ralph Linton – Fundamentul cultural al personalității, Editura Științifică, București, 1968.
15. P. H. Chombart de Lawe – Images de la culture, Petite Bibliotheque Payot, Paris, 1970.
16. Max Weber – Essais sur la Theorie de la Science, Paris, Plon, 1965.
17. Marshall McLuhan – Mass-media sau mediul invizibil, cu un cuvânt înainte de Eric McLuhan și Frank Zingrone, Editura NEMIRA, București, 1997.
18. Petru Gorcea – “Despre demnitatea limbajului”, în “Alternative ‘90”, nr. 17-18/1990, pp. 41-42.
19. Alain de Liberia – Cearta universaliilor.De la Platon la sfârșitul Evului Mediu, Editura Amarcord, Timișoara, 1998.
20. Karl Marx - “Teze despre Feuerbach”, în Karl Marx, Friedrich Engels – Opere alese în două volume, vol. II, Editura Politică, București, 1967, pp. 373-375.
21. Gr. C. Moisil – Știință și umanism, Editura Junimea, Iași, 1979.
22. Ernest Bernea – Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român, Humanitas, București, 1997.
23. Mircea Eliade – Le mithe de l’eternel retour. Archetypes et repetition, Gallimard, Paris, 1969.
24. Mircea Eliade – Cosmologie și alchimie babiloniană, ed. a II-a, Editura Moldova, Iași, 1991.
25. Umberto Eco – Pe urmele limbii perfecte în cultura europeană, Editura Pontica, Constanța, 1996.
26. Adrian-Paul Iliescu – Filosofia limbajului și limbajul filosofiei, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.
27. Alexandre Koyré – Etudes d’histoire de la pensée philosophique, Gallimard, Paris, 1973.

28. José Ortega y Gasset – Velasquez-Goya, Editura Meridiane, București, 1972.
29. Friedrich Engels – "Ludwig Feuerbach și sfârșitul filosofiei clasice germane", în Karl Marx, Friedrch Engels, Opere alese în două volume, vol. II, Editura Politică, București, 1967, pp. 332-372.
30. Grigore Georgiu – Națiune. Cultură. Identitate, Editura Diogene, București, 1997.
31. O. Becker – Fundamentele matematicii, Editura Științifică, București, 1968.
32. Edward Sapir – Language, New York, Harcourt; Brave and World, 1921.
33. Benjamin Lee Whorf – Language, Thought and Reality, John B.Carell, Cambridge, Mass. Mit Press, 1964.
34. Carlos Castaneda – Călătorie la Ixtlan, RAO International Publishing Company S.A., București, 1995.
35. W. Heisenberg – Pași peste granițe, Editura Politică, București, 1977.
36. Max Born – Fizica în concepția generației mele, Editura Științifică, București, 1969.

IV. ABORDAREA FILOSOFICĂ A LIMBAJULUI

Dacă evoluția filosofiei contemporane a limbajului se poate explica prin procesul eliminării treptate a transcendentului din tabloul explicativ al universului cunoscut, atunci cum se explică dualitatea de stiluri, metodologii și preocupări ce o caracterizează?

Într-adevăr, filosofia limbajului ni se înfățișează ca "un peisaj scindat" (1, p. 105), impunându-se două tipuri de cercetare a limbajului. Este vorba, de fapt, despre persistența – pe de o parte – a concepției instrumentaliste, iar pe de altă parte – de ofensiva concepției sincretice despre natura limbajului. În funcție de preeminența uneia sau alteia dintre cele două concepții, în filosofia contemporană a limbajului s-au conturat două tradiții de cercetare, pe care filosoful român Adrian-Paul Iliescu le denumește "cercetarea riguroasă" și, respectiv, "cercetarea neriguroasă" sau "filosofantă" (*idem*, p. 106).

1. ABORDĂRI "RIGUROASE" ŞI ABORDĂRI "NERIGUROASE" ÎN FILOSOFIA LIMBAJULUI

1.1. Abordările "riguroase"

Această tradiție de cercetare (Peirce, Frege, Russell, Montague, Carnap, Hintikka, Bunge, Chomsky, Saussure) se caracterizează prin atașamentul față de paradigmele științei, fiind inspirată de stilul matematicii, logicii sau lingvisticii teoretice.

Trăsătura definitorie a acestei abordări este, după opinia noastră, optimismul nelimitat în privința perfecționării și regularizării limbajului. Adrian-Paul Iliescu identifică în acest optimism un anumit ideal cognitiv, pe care îl numește "idealul hilbertian" (1, p. 115). Programul lui David Hilbert era un program de unificare a întregii matematici pe un fundament axiomatic unitar. Programul fizicalist al unificării științei (Cercul de la Viena și tânărul Carnap) s-a hrănit cu speranța că întreaga cunoaștere va putea fi unificată într-o singură Teorie Adevărată.

Acest optimism "hilbertian" va contamina și abordarea "riguroasă" din filosofia limbajului. Dacă Hilbert credea că "nu există probleme insolubile", Wittgenstein I (cel de dinaintea convertirii) scria: "Tot ceea ce poate fi spus poate fi spus clar".

Pentru a înțelege mai bine cauzele crizei pe care o parcurge idealul hilbertian în științele actuale, precum și criza concepției instrumentaliste despre limbaj, este util să sistematizăm principalele presupoziții ale abordărilor "riguroase", așa cum se desprind din analiza lui Adrian-Paul Iliescu (conf. 1, pp. 118-148).

1. Chosismul[1] (lumea este un ansamblu de lucruri care posedă anumite proprietăți și suferă anumite schimbări). Corelativ, limbajul nu este decât o oglindă a lumii:
   - lucrurile sunt reflectate de substantive,
   - proprietățile sunt reflectate de adjective,
   - schimbările (procesele și acțiunile) – de către verbe.

2. Izomorfismul structural dintre limbaj și lume (prin natura sa, limbajul este o "hartă" a lumii). Corelativ, se manifestă un optimism nelimitat în posibilitatea cartografierii nepro-

[1] De la *chose* = "lucru" (în franceză).

blematice; erorile de reprezentare nu țin de natura limbajului, ci de contingențele istorice ale aplicării sale (în ultimă instanță, de incompetența "cartografului"). Limbajul este scos din discuție; cauza eșecului nu aparține instrumentului, ci utilizatorului1.

3. Traductibilitatea universală (posibilitatea traducerii este "zidită" de la început în limbaj). Așa cum limbajul notelor muzicale poate fi tradus în limbajul plăcii de patefon, după cum explica Wittgenstein I (3, § 4.01.41), toate limbile pământului sunt intertraductibile, căci între ele există o "armonie prestabilită" din moment ce toate reflectă aceeași realitate. Corelativ, existența unui corespondent natural al oricărei expresii în orice altă limbă este garantată de la bun început; eventualele dificultăți de traducere aparțin individului istoric, iar nu naturii limbajului.

Cât de inocentă este această presupoziție vom vedea în Anexa 4, unde prezentăm un studiu de caz pe care l-am elaborat în 1995, pe vremea când se negocia Tratatul de bază dintre România și Ungaria, referitor la traductibilitatea între limba română și limba maghiară în contextul comunicării politice (4). Un analist român citat în acest studiu, care a fost între timp prim-ministru al României, era convins că istoricul maghiar Ferenz Glatz dovedește "o logică și o cunoaștere a realității istorice care poate fi, în acest caz, doar a unui elev de clasa a IV-a" (4, p. 39). Ferenz Glatz era în acel moment directorul Institutului European din Budapesta... Ne aflăm în fața unei situații tipice în care înțelegerea diferită a aceleiași realități este pusă pe seama incompetenței Celuilalt2. Discursul acestuia nu "cartografiază" corect realitatea obiectivă.

4. Esențialismul (vorbirea rațională presupune prezența ascunsă a Sensului, care este un fel de “parametru ascuns”, dar fundamental, esența ascunsă a manifestărilor de limbaj). Corelativ, utilizarea cuvântului emană din acest “substrat invizibil” și se bazează pe el.

Declarațiile programatice nu trebuie să ne înșele. În ciuda unor afirmații anti-esențialiste, abordările “riguroase” nu se desprind de gândirea esențialistă. De pildă, în Manifestul Cercului Vienez găsim astfel de aserțiuni: “O descriere științifică poate conține numai structura (…) obiectelor, nu și ‘esența’ lor” (5). Fapt este că abordările “riguroase” admit axioma comprehensiunii, conform căreia “entitățile care au în comun o proprietate formează o mulțime determinată de acea proprietate”. Acceptarea acestei axiome echivalează cu acceptarea esențialismului, căci proprietatea care determină mulțimea dată joacă rolul de element general, comun tuturor indivizilor ce o compun, precum și rolul de esență, proprietatea respectivă fiind definitorie pentru fiecare dintre acești indivizi.

Rezultă o viziune ontologică de tip platonician. Considerând expresiile individuale drept reflectări ale claselor de obiecte, abordările “riguroase” ajung la cunoscuta concepție dualistă despre limbaj: 1) expresiile au o extensiune (o referință); 2) expresiile au o intensiune (un sens). Așa cum remarcă Adrian-Paul Iliescu, ideea de esență revine în filosofia contemporană deghizată sub numele de “intensiune”!

5. Intelectualismul, care se manifestă în două forme (două sub-presupoziții):
   - autonomia sensului (intensiunea determină extensiunea); stipulările logice (intensionale) sunt primordiale în raport cu aplicarea expresiilor (unor anumite extensiuni) în cadrul comunicării sociale3;

– autonomia semanticii în raport cu pragmatica (în plan metodologic, aceasta înseamnă marginalizarea interesului pentru tot ceea ce ține de utilizarea psiho-socială a limbajului, de "viața limbii").

Lucrurile sunt prezentate ca și cum folosirea limbajului într-o comunitate umană ar fi guvernată de convenții logice explicite, stabilite "teoretic" de către vorbitori înaintea oricărui (!) act de comunicare. Astfel, competența lingvistică apare – prin excelență sau exclusiv – ca efect al unor performanțe pur intelectuale (în principal, al însușirii stipulațiilor intensionale abstracte).

Această viziune, deși "intelectualistă", este tributară percepției comune a limbajului: pentru omul simplu, cuvintele sunt "încărcate" de gânduri; acestea dau viață cuvintelor. Astfel, expresiile lingvistice sunt văzute ca semne "dotate" cu înțeles, iar gândurile și înțelesurile apar ca entități invizibile ce s-ar afla în spatele semnelor pe care le însuflețesc. La fel, pentru abordările "riguroase", sensul se reduce la un set de reguli abstracte care nu iau naștere în practica lingvistică, ci o preced. Așadar, intensiunea devine independentă față de extensiune, sensul devine autonom față de folosirea (cu sens) a expresiei, iar textul este independent față de utilizarea lui socială. Produsul este independent în raport cu procesul!

6. Universalitatea limbajului (limbajul este supra-istoric, trans-localist, căci el se bazează pe Sens, iar acesta nu este contextual, nu ține de contingențe empirice, ci de stipulații logice, care sunt universale). De aici, speranța multor gânditori de a se ajunge la un limbaj ideal: fie unul matematic (Hilbert), fie unui fizical (Carnap), fie unul logico-simbolic (Frege). Preluat de unii lingviști, mitul Limbajului Universal a dus la tentativa construirii unei limbi universale artificiale (esperando).

Mitul Limbajului Universal este unul dintre cele mai vechi mituri fondatoare; el revine în variate forme de-a lungul istoriei. Novalis vorbea despre o "Limbă originară" sau despre "Limba sfântă", care ar fi "adevăratul obiect al căutării înțelepților". La rândul său, Cassirer sintetizează acest simbolism, atrăgând atenția asupra perenității sale: "În multe mitologii găsim analogii izbitoare cu povestea biblică despre Turnul Babel. Chiar în timpurile moderne, omul a păstrat o nostalgie profundă pentru acea Vârstă de Aur în care omenirea se mai afla în posesia unui limbaj uniform. El privește înapoi la starea primitivă ca la un paradis pierdut. Chiar în tărâmul filosofiei, nu a dispărut complet vechiul vis al unei lingua Adamica – limbajul 'autentic' al primilor strămoși ai omului, un limbaj care nu consta numai în semne convenționale, ci exprima mai curând adevărata natură și esență a lucrurilor. Problema acestei lingua Adamica a continuat să fie discutată în mod serios de către filosofii și misticii din secolul al XVII-lea" (și aici, Cassirer îl dă ca exemplu pe Leibniz, cu ale sale Nouveaux essais sur l'entendement humain – cf. 7, pp. 182-183).

În zilele noastre, după eșecul tentativei de a se constitui o limbă artificială și de a o impune ca limbă universală (esperando), se vorbește tot mai mult despre o Limbă de Largă Comunicare (Language of Wilder Communication sau, pe scurt, LWC). Pentru referiri ample la LWC, în contextul globalizării comunicării și a stilurilor de viață, a se vedea S. P. Huntigton (8, pp. 85-92). Vom remarca, totuși, că Huntigton nu abuzează de argumente ce s-ar putea origina în presupoziția intelectualistă; pentru el, succesul universal al limbii engleze este explicabil mai curând în termeni de pragmatică și de sociologie lingvistică. O limbă care este "limbă străină" pentru 92% din populația lumii (*idem*, p. 87) nu poate fi considerată un limbaj universal. Totuși, engleza este utilizată astăzi ca lingua franca, așa cum au fost utilizate și alte limbi de-a lungul istoriei: latina (în perioada clasică și medievală a Europei Occidentale), franceza (pentru

câteva secole în Occident), swahili (în mai multe părți ale Africii). O astfel de utilizare a limbii engleze reprezintă o formă de comunicare interculturală și nicidecum o depășire a diferențelor dintre culturi: "O lingua franca este un mod de a reproduce diferențele lingvistice și culturale, nu un mod de a le elimina" (*idem*, p. 88). Altfel spus, lingua franca nu este mult visata limbă universală.

După opinia lingvistului Joshua Fischman (citat de Huntigton), este mult mai probabil ca o limbă să fie acceptată ca lingua franca dacă ea nu este identificată cu un grup etnic, o religie sau o ideologie specifică (adică dacă nu este percepută ca un atentat la identitate), ori, engleza a fost "dez-etnicizată" în ultimele patru secole, așa cum s-a întâmplat în trecut cu akkadiana, aramica, greaca și latina (Spread of English as a New Perspective, apud 8, pp. 88-89).

7. Ordinea universală (realitatea, în esența ei, este Ordine, Necesitate; dezordinea și întâmplarea sunt contingente, ne-esențiale)4. Dacă realitatea este ordonată, atunci "orice este accesibil oamenilor" (Manifestul Cercului Vienez – 5, p. 8); nu există probleme insolubile: "Concepția științifică asupra lumii nu cunoaște nici o enigmă insolubilă" (*ibidem*). Corelativ, limbajul este o reprezentare logică bazată pe reguli standardizate. Cazurile problematice ale comunicării vor fi marginalizate ca nesemnificative; ele nu vor intra în obiectul de studiu al semanticii riguroase (logice), care se va limita la situațiile standard – de fapt, la cazurile ideale ale comunicării lingvistice. Astfel, eșecurile în comunicare sunt considerate doar niște efecte minore ale unor situații minore (deci care nu țin de "esența" existenței umane).

Vom vedea din nou, în Anexa 4, cât de naivă este o astfel de teză "riguroasă". În cazul comunicării româno-maghiare, situațiile

nu sunt minore, efectele sunt majore și pot afecta situații majore ale existenței celor două comunități lingvistice - fie că ne referim la raportul majoritate–minoritate în interiorul societății românești, fie că ne referim la raportul dintre România și Ungaria în contextul relațiilor internaționale. De altfel, dezbaterea în jurul expresiei "stat național" din Articolul 1 al Constituției României a revenit puternic la mijlocul anului 2001.

De altfel, vom vedea că sursa diferențelor semantice ține de însăși "esența" existenței celor două comunități lingvistice, adică de istoria constituirii identității lor.

8. Posibilitatea obiectivității depline (dacă limbajul este un corespondent structural al realității, atunci el poate fi pe deplin obiectiv). Atunci când există, elementul subiectiv nu poate fi obiect al cunoașterii; el nu poate avea statutul de "realitate lingvistică", căci nu intră în spațiul "posibilului cognitiv". În acest spațiu nu există limite de ordine și obiectivitate: "Tot ce poate fi gândit în genere, poate fi gândit clar" (3, § 4.116). În concluzie, poate fi obținută o imagine obiectivă completă asupra lumii, iar scopul științei este tocmai obținerea acestei imagini.

Și în acest caz, abordările "riguroase" comunică, la nilvelul "apelor freatice" ale viziunii despre cunoaștere și limbaj, cu simțul comun. De regulă, simțul comun nu resimte îndoieli cu privire la obiectivitatea cunoștințelor sale (mai ales când ele sunt integrate într-o concepție despre…) și nici cu privire la fidelitatea reprezentărilor lingvistice ale acestora. Pentru omul obișnuit, erorile cognitive sau lingvistice sunt stări de fapt, fără nici o semnificație filosofică; de regulă, ele sunt puse pe seama incompetenței (epistemice sau lingvistice) a locutorilor. Din moment

ce “reflectă realitatea”, cunoașterea și limbajul sunt obiective în mod “natural”.

Prin intermediul empirismului logic, abordările “riguroase” ridică posibilitatea obiectivității depline la rangul de predicat al limbajului teoretic. Acesta poate fi oricând “readus” la obiectivitate prin atribuirea unor semnificații empirice acelor expresii abstracte (acelor concepte teoretice) care se pretează la operația respectivă și prin eliminarea celor ce nu se pretează.

Din analiza celor opt presupoziții, se poate observa că abordărilor “riguroase” ale limbajului le este prorpiu un triplu neutralism5:

a. neutralitatea limbajului observațional în raport cu angajamentele teoretice (care sunt subiective);
b. neutralitatea limbajului științific în raport cu orientările de valoare (care conduc la antropomorfizarea “realității obiective”);
c. neutralitatea oricărui limbaj în raport cu contextul social-istoric (cu “viața limbii”).

1.2. Abordările “neriguroase”

Filosofia limbajului dominată de “idealul autenticității” (1, p. 132) se constituie ceva mai târziu, când apăruseră primele semne ale limitelor de care suferă, fatalmente, orice abordare “științifică”; ne referim, în primul rând, la celebra teoremă a lui Gödel, care demonstrează limitele principiale ale oricărei formalizări.

În principiu, teorema lui Gődel spune că dacă formalizăm complet un sistem de enunțuri, acest sistem devine auto-contradictoriu (va conține în mod fatal un enunț A și un enunț ~A, care îl neagă pe primul). Concluzia filosofică a acestei teoreme, denumită și “teorema incompletitudinii”, este imposibilitatea principială a formalizării complete, ceea ce a însemnat în epocă (1931) o

lovitură mortală pentru programele de axiomatizare a științei, de genul celui hilbertian. Prezentăm pe scurt principalul rezultat al lui Kurt Gődel (prezentare preluată de la Stepfan Kőrner - 17, p. 121-122).

Gődel consideră un sistem formal coerent F, suficient de expresiv pentru a permite formalizarea aritmeticii în el. Aceasta presupune condiția ca toate expresiile aritmetice să corespundă expresiilor formale, astfel ca nici o teoremă formală din F să nu corespundă unei propoziții aritmetice false. Dacă o propoziție formală F este formalizarea unei propoziții aritmetice á, se mai spune că á este o interpretare (aritmetică) sau semnificația intuitivă a lui F.

Spunem că F formalizează complet aritmetica elementară cu condiția ca pentru fiecare propoziție formală f, care este formalizarea unei propoziții aritmetice, fie f, fie ~f să fie teoreme formale în F; sau, mai pe scurt, cu condiția ca f să fie decidabilă. Hilbert urmărea să formalizeze complet întreaga matematică clasică. Gődel a arătat că nici măcar un sistem formal care formalizează doar aritmetica elementară nu o formalizează complet.

Abordările "neriguroase" (Wittgenstein II, Cassirer, Heidegger, Quine, Putnam, Kripke) ies din cadrele "paradigmei formaliste"; experiența psiho-socială a colectivităților și lingvistica uzuală, evidența empirică nemijlocită, "viața limbii" devin principalele domenii de inspirație. Cercetătorii nu mai construiesc sisteme ideale abstracte de tipul celor axiomatice din știință; ei urmăresc folosirea limbajului în cadrul diferitelor "forme de viață" (Wittgenstein), reconstituie istoria sensului unor cuvinte și caută principiile filosofice relevante pentru natura fenomenului lingvistic. Deși sunt de formație matematicieni și logicieni, ei preferă analiza conceptuală și studiul cazurilor ipotetice, care-i ajută să sugereze un nou mod de a vedea lucrurile.

În ce constă acest nou mod de a vedea? În esență, raționalitatea manifestărilor lingvistice nu mai este legată de universalitatea, obiectivitatea, intelectualitatea și ordinea lor, ci de contextualitatea, parțialitatea, subiectivitatea și istoricitatea acestora. Ele sunt explicitate și asumate, iar prin aceasta sunt eliminate din filosofia limbajului ultimele rămășițe ale paradigmei clasice (Natura umană – universală și imuabilă, Rațiunea – universală și egal distribuită, á la Descartes etc.). Dar miturile de sorginte iluministă nu sunt atacate în mod frontal (ca la Marx, Nietzsche și Freud, care au neantizat conceptele iluministe de *Om* și de *demnitate umană* - implicit, idealul burghez de *respectabilitate*), ci prin destructurarea presupozițiilor abordărilor "riguroase". În ce constă acest demers de deconstrucție?

1. Presupoziția izomorfismului structural este lăsată de-o parte. Schimbarea se produce în principal cu Wittgenstein, care trece de la paradigma limbajului-oglindă (din Tractatus Logico-Philosophicus) la paradigma limbajului-activitate (Philosophical Investigations). În noua paradigmă, limbajul este văzut fie ca joc social sau ca tehnică (Wittgenstein), fie ca sistem de reacții sociale (Quine), fie ca tradiție socială (Kripke și Putnam). Nu mai este important ce descrie un limbaj, ci interesele pe care le exprimă acesta. A înțelege un limbaj nu mai înseamnă a chestiona corespondența lui cu realitatea, ci a-l pune (și re-pune) în situațiile și contextele care l-au generat (care l-au făcut necesar).
   Traducerea nu mai apare ca neproblematică în principiu, de unde teza indeterminării traducerii: "traducerea este o ipoteză mereu provizorie asupra gândului original" (Quine).

2. Presupoziția esențialismului este respinsă: "În loc de a extrage ceva comun tuturor acelor fenomene pe care le numim

'limbaj', eu susțin că acele fenomene nu au nimic comun care să ne facă să folosim același cuvânt pentru toate, ci ele sunt înrudite unul cu altul în multe feluri diferite" (Wittgenstein – 9, § 65). Paradigma "realismului" medieval, de sorginte platoniciană, care afirmă existența reală a esențelor, a generalului din lucruri, este respinsă de Wittgenstein cu ajutorul unei metafore: "Tăria firului nu stă în faptul că vreo fibră ar merge pe întreaga sa lungime, ci în suprapunerea multor fibre" (9, § 68). Trecerea de la metafora "firului roșu" la aceea a "firului de lână" reprezintă o schimbare de paradigmă majoră, echivalând cu părăsirea definitivă a "miezului comun", a "esenței ascunse". Din metafora lui Wittgenstein putem înțelege intuitiv ce înseamnă să nu fim platonicieni: universul lucrurilor reale este caracterizat de un "defect ontologic" sui-generis: absența unor esențe colective, a unor proprietăți generale definitorii pentru clasele de obiecte6.

3. Presupozițiile intelectualiste sunt și ele respinse, ca o consecință a respingerii presupoziției esențialiste. Dacă lucrurile nu au o esență unică, nici expresiile nu pot avea un sens exact, definitiv și universal (care ar surprinde acea esență): sensul nu este o entitate (psihologică sau logică), ci o activitate; el nu este invizibil și nici atașat expresiei, ci un mod de a opera cu semnele (în acest caz, gândirea nu poate fi altceva decât vorbirea). Este afirmată o ambiguitate intrinsecă naturii limbajului: ambiguitatea limbajului nu exprimă limitele subiective ale vorbitorilor, ci "limitele" lumii reale, care este indeterminată și incompletă;

4. Presupoziția ordinii universale este abandonată, din moment ce ambiguitatea limbajului reflectă o lume incomplet

determinată. Scopul cunoașterii este elaborarea unor "hărți" locale tot mai exacte, dar din ele nu se va degaja o ordine universală.

5. Presupoziția obiectivității limbajului cade odată cu afirmația că el nu este o oglindă a unei realități complet determinate (ordonate), ci expresia anumitor forme de viață (Wittgenstein) și anumitor interese (Cassirer). Subiectivitatea nu este subiectivism (subiectivitate reziduală, scăpată de sub control, neepurată). Ea este un element necesar și definitoriu pentru limbaj și comunicare.

6. Presupoziția universalității limbajului cade și ea, odată cu afirmarea determinării social-istorice a acestuia. Limbajul devine o realitate eminamente locală: "substanța" sa nu provine din reguli abstracte (generale) sau din stipulații logice (universale), ci din utilizări particulare, care numai ulterior se generalizează. Este adevărat că în limbă există reguli, dar ele au la bază, de cele mai multe ori, o aplicare particulară, privilegiată[7].

În Anexa 4 vom vedea – numai în treacăt – că unele categorii mentale, cum ar fi noțiunea de "drepturi colective" cu care se operează în documentele programatice ale UDMR, sunt tributare paradigmei platoniciene sau "realiste"; în cealaltă paradigmă (să-i spunem "nominalistă"), aceste categorii nu pot fi gândite, iar noțiunile ce le corespund nu au sens. Când la masa tratativelor se întâlnesc cele două paradigme culturale, dialogul degenerează inevitabil într-un "dialog al surzilor". Pentru mulți cititori, adepți ai concepției "limbajului-oglindă", poate fi șocantă afirmația următoare, dar credem ca dificultățile din negocierile pentru Tratatul

de bază româno-ungar (semnat, totuși, în 1996) au provenit și din diferențele dintre două limbaje politice: unul solidar cu o paradigmă culturală nominalistă, de sorginte aristotelică, altul – solidar cu "realismul" platonician, filtrat de tradiția catolică. Sesizând problema doar pe jumătate, ministrul de externe al Ungariei la acea dată, dl. Laszlo Kovacs, afirma într-o declarație de presă ("Nepszava", 12 iulie 1995) că Tratatul de bază cu România stagnează datorită unor "probleme de interpretare".

Un aspect foarte important pentru scopul demersului nostru este faptul că limbajul nu mai este privit ca domeniu al generalităților particularizate contextual, ci dimpotrivă: el este domeniul particularităților exemplare generalizate. În viziunea post-pozitivistă, limbajul nu mai este un construct convențional, ci în primul rând o tradiție socială. După cum reiese și din studiul nostru referitor la comunicarea româno-maghiară (Anexa 4), Istoria nu este exterioară Logicii: înțelesul logic are mai întotdeauna un fundament istoric.

Din ceea ce rezultă în urma analizei de mai sus, relevant pentru scopul nostru este faptul că abordările "neriguroase" deconstruiesc triplul neutralism pe care abordările "riguroase" îl atribuiau limbajului. De altfel, acest neutralism, moștenit de la iluminism și consacrat de pozitivism ca "ideologie dominantă" a comunităților științifice, a fost amendat de numeroși cercetători:

- limbajul observațional este "încărcat teoretic" (Thomas Khun – 1962 și Gilbert Ryle – 1966 – vezi 12; 13);
- limbajul (inclusiv cel științific) este condiționat axiologic (Wattanabé; teorema despre clasificări)[8];
- limbajul este condiționat social-istoric, ca și cunoașterea (studiul asupra influenței comunității la B. L. Whorf și E. Sapir – vezi 15; 16).

2. SEMNIFICAȚIA EPISTEMOLOGICĂ A CONFRUNTĂRII CELOR DOUĂ TIPURI DE ABORDARE

Cele două tipuri de cercetare merită să fie analizate într-o lucrare care tratează BAZELE EPISTEMICE ale comunicării pentru că existența lor ne semnalează confruntarea, și în zilele noastre, a două dintre concepțiile despre limbaj evocate în paragraful III.1., și anume concepția instrumentalistă și concepția sincretică. Filosofia contemporană a limbajului încă nu conturează victoria definitivă a uneia dintre cele două concepții, ci dimpotrivă: ea lasă problema deschisă. Vom vedea în continuare că disputa dintre cele două tradiții de cercetare pe care le-am numit "riguroasă" și "neriguroasă" exprimă, la alt nivel, disputa dintre două idealuri cognitive, iar aceasta, la rândul ei, exprimă concurența dintre două concepții despre natura limbajului. Ne vom baza și de această dată pe analiza lui Adrian-Paul Iliescu din capitolul II al lucrării citate, intitulat "Filosofia limbajului – un peisaj scindat", paragraful "O confruntare de idealuri cognitive" (vezi 1, pp. 113-118).

Cercetarea "riguroasă" (Frege, Montague, Carnap, Saussure etc.) se caracterizează, după cum s-a văzut, prin atașamentul față de paradigmele științei. Cercetările asupra limbajului sunt abordări de tip științific, inspirate de stilul matematicii, logicii sau lingvisticii teoretice. Între matematică și semantica logică (Carnap) există foarte multe puncte comune:

a. teme și principii;
b. antipsihologismul;
c. cerința de a purifica teoria de orice reflecții "străine" (speculative);
d. programul de unificare a științei pe o bază axiomatică unitară (în matematică – Hilbert, în științǎ în general – Cercul de la Viena)[9];

e. criteriul operaționalizării conceptelor[10];
f. programul reducerii termenilor teoretici la termeni observaționali;
g. optimismul nelimitat cu privire la perfecționarea și regularizarea limbajului[11].

Cercetarea "neriguroasă" (sau "filosofia limbajului dominată de idealul autenticității", cum o numește Adrian-Paul Iliescu) s-a constituit ceva mai târziu, când apăruseră unele semne care vorbeau despre limitele principiale ale metodologiei "științifice" - în prinipal, teorema lui Gődel, dar nu numai. Momentul Gődel a fost anticipat de un strălucit filosof al matematicii cum era Luitzen Egbertus Jan Brouwer, care încă din 1927 ajunsese, pe calea reflecției pure, la concluzia că optimismul hilbertian este nejustificat: "justificarea logică (*inhaltliche*) a matematicii formaliste, printr-o demonstrație a coerenței sale, conține un *circulus vitiosus*, deoarece chiar această justificare presupune deja corectitudinuea logică (*inhaltliche*) a propoziției: corectitudinea unei propoziții decurge din coerența sa, adică ea presupune corectitudinea logică (*inhaltliche*) a legii terțiului exclus" (apud 17, p.194).

Așa cum am văzut, abordările "neriguroase" ies din cadrele "paradigmei formale"; domeniile de inspirație devin experiența psiho-socială și lingvistica uzuală, "viața limbii" și evidența empirică nemijlocită. Wittgenstein, Heidegger, Quine, Kripke nu mai respectă norme ideale logistice sau formaliste și nu mai construiesc sisteme ideale abstracte de tipul celor axiomatice. Ei urmăresc folosirea limbajului în cadrul diferitelor "forme de viață" (Wittgenstein), reconstituie istoria sensului unor expresii și caută principiile de folosire a acestora care sunt relevante pentru natura fenomenului lingvistic.

Am sistematizat diferențele dintre cele două tipuri de abordare astfel:

ABORDĂRILE "RIGUROASE"	ABORDĂRILE "NERIGUROASE"
- construiesc limbaje ideale	- înțelegerea naturii limbajelor reale
- construiesc, regularizează, sistematizează	- analizează, critică, descriu fapte relevante
- deduc în structuri riguroase	- arată (sau doar sugerează)
- prescriu norme	- descriu fapte lingvistice
- aspiră la universalitate (imperialismul unei anumite paradigme)	- se referă doar la contexte locale (situație pre-paradigmatică).

În esență, opoziția dintre cele două tradiții de cercetare constă în faptul că abordările "riguroase" construiesc limbaje ideale sau le perfecționează la nesfârșit pe cele existente, în timp ce abordările "neriguroase" urmăresc înțelegerea naturii limbajelor reale (a limbilor naturale). Orice încercare de a desprinde semnificația epistemologică a acestei opoziții presupune înțelegerea dualității de mai sus – mai precis, a originii și a naturii sale.

Analiștii opoziției riguros-filosofant, unii dintre ei doar "observatori", alții - chiar "parte în proces", au elaborat două variante de explicație. Ele corespund binomului obiect al cunoașterii – metodă de cunoaștere, definitoriu pentru orice disciplină matură și autonomă. Adrian-Paul Iliescu le chestionează și le respinge una câte una:

– ar fi vorba de o diferență de obiect al cunoașterii (Rudolf Carnap). Dar nu se poate accepta o astfel de "probă". Abordarea "riguroasă" nu a vizat întotdeauna doar limbaje ideale, ocupându-se și de cele naturale (au făcut-o aproape toți structuraliștii, precum și autori "riguroși" de cea mai pură speță ca Frege, Russell, Carnap, Bunge, Hintikka ș.a.). În plus, multe dintre principiile de analiză "riguroasă" au fost deduse din analiza limbajelor naturale, și invers: unele principii au fost

generalizate cu succes de la limbajele ideale la cele naturale - de pildă, Richard Montague, care a "raționalizat" limba engleză atât de "riguros" (*English as A Formal Language*), încât analiza lui a stat la baza limbajului generat de computer, folosit astăzi pe scară industrială (de pildă, în telefonia digitală); el a fost urmat cu entuziasm de majoritatea lingviștilor;

– ar fi vorba de o diferență de metodă; de asemenea, se respinge! Criticii abordării "riguroase" (Quine, Wittgenstein II, Putnam sau Kripke) nu atacă metodele riguroase în sine (ar fi și absurd, în cazul unor logicieni de formație), ci aplicarea lor la filosofie, căci ele nu oferă o cunoaștere filosofică veritabilă: "O atare metodă nu face decât să lase explicația neîncepută" (Quine).

Concluzia autorului român este că opoziția dintre cele două abordări nu se originează nici la nivelul obiectului de cunoaștere, nici la nivelul metodei, ci la un nivel mult mai adânc: ea exprimă o diferență de idealuri de cunoaștere. Ambele orientări și-au propus clarificarea problemei limbajului în general, dar ele decurg din concepții diferite cu privire la ce înseamnă a clarifica, a explica și, în ultimă instanță, a cunoaște.

Abordarea "riguroasă" și-a descris explicit idealul cognitiv, în special prin Rudolf Carnap, pentru care a explica înseamnă a înlocui un concept preștiințific, inexact, cu unul exact, riguros. Acest mod de a concepe explicația teoretică aparține unei paradigme pe care Adrian-Paul Iliescu o numește "idealul Tarski". Pentru Alfred Tarski, a elucida un concept înseamnă a regulariza semnificația lui prin raportare la un limbaj determinat. Astfel, "idealul Tarski" se poate formula după cum urmează:

a cunoaşte = a regulariza + a reformula,
în cadre riguroase, concepte deja admise.

Acest ideal cognitiv este împărtășit de toți autorii "riguroși", de la Frege la Montague, care au ca preocupare centrală înlocuirea unui concept vag cu unul riguros, bazat pe reguli explicite și stipulații clare.

Dar, după cum observă Adrian-Paul Iliescu, idealul cognitiv al "riguroșilor" nu se reduce la această operație de substituire. O altă pesonalitate tutelată a acestora este David Hilbert, pentru care a cunoaște în plan teoretic înseamnă a axiomatiza, adică a sistematiza cunoașterea și a-i reda structura internă într-o formă perfect riguroasă12.

Astfel, se poate vorbi și de un ideal Hilbert, asumat de toți adepții abordărilor "riguroase". El se poate formula astfel:

a cunoaşte = a reconstrui rațional, adică
a da o hartă riguroasă a teritoriului studiat,
a da un model teoretic exact.

În concluzie, pentru adepții abordărilor "riguroase", cunoașterea este modelare formală, o reconstrucție ce redă idealizat, sistematizat, o ordine pre-existentă.

Pe de altă parte, adepții abordărilor "neriguroase" recunosc că nu urmăresc concretizarea cunoașterii într-o teorie sistematică. După Wittgenstein II, cel din Investigations, "filosofia (...) nici nu explică, nici nu deduce nimic". Pentru el, filosofia nu este o teorie, ci o terapie, destinată să îndepărteze neînțelegerile și fascinația pe care falsele probleme o exercită asupra subiectului cunoscător.

Kripke recunoaște și el că nu oferă o teorie, ci doar o imagine corectă asupra limbajului; pentru el, "orice teorie filosofică este greșită". Aceeași neîncredere în teorie o găsim și la Willard Van Orman Quine, care consideră că este preferabil să arăți cum se dezvoltă,

cum se învață sau cum se traduce un limbaj decât să construiești un limbaj ideal.

Este demnă de semnalat observația lui Adrian-Paul Iliescu, cum că nici unul dintre autorii citați mai sus nu alunecă în descriptivism; ei descriu doar cazuri paradigmatice, majoritatea fiind cazuri posibile și nicidecum "reale" în sens trivial13. Nu contează atât "gradul de realitate", cât faptul că aceste cazuri sunt semnificative pentru natura limbajului. În fond, acești autori caută să confrunte ideile lor despre limbaj cu experiența empirică acumulată, ceea ce nu înseamnă o descriere în sensul banal al termenului, ci o testare a ideilor respective, din care pot rezulta noi propoziții privind natura limbajului.

*

De ce am insistat pe analiza abordărilor "riguroase" și a celor "neriguroase" din perspectiva idealului cognitiv propriu fiecărei orientări?

În primul rând, ea este extrem de utilă pentru un tânăr abia intrat în procesul de instrucție de la nivel universitar, precum și pentru cei care, deși au absolvit o facultate, au fost instruiți în paradigma abordărilor "riguroase"; aceștia din urmă au ieșit din facultăți fie cu un complex de superioritate (dacă au absolvit un profil "realist"), fie cu un complex de inferioritate (dacă au absolvit un profil "umanist") – ambele, la fel de nejustificate din perspectiva paradigmei abordărilor "neriguroase".

În al doilea rând, fiindcă pentru un viitor specialist în comunicare socială, mai ales dacă acesta vizează cele mai înalte niveluri ale performanței profesionale, este obligatorie conștientizarea situației de cunoaștere în care se dezvoltă astăzi științele comunicării, precum și trendul cultural în care se încadrează acțiunile comunica-

tive. Un lucrător în domeniul Relațiilor Publice (nivelul standardizat și normat al comunicării eficiente) trebuie să știe că pe terenul comunicării sociale nu poți să fii eficace dacă ai o abordare de tip "riguros" (de pildă, dacă într-o campanie publicitară sau electorală vei redacta mesaje din perspectiva semanticii logice, iar nu din perspectiva pragmaticii lingvistice). Fie că definim Relațiile Publice ca "instrument de mediere între diversele niveluri ale corpului social, unde scopul final este introducerea echilibrului între forțele sociale" (Philip Lesly), fie că le definim ca "factor de echilibru și schimbare socială" (vezi 18, p. 6), trebuie să știm că în acest domeniu, valoarea centrală nu este Adevărul, ci Consensul. Iar la consens nu se ajunge pe calea argumentelor, ci prin intermediul simbolurilor împărtășite – de unde și locul central al imaginii în tehnologia comunicării sociale.

În al treilea rând, pentru că orice intelectual care se vrea "contemporan cu epoca sa" trebuie să fie la curent cu schimbarea de paradigmă culturală ce se manifestă la granița dintre secolele XX și XXI. A cere cititorului acestei cărți să devină un reprezentant al noii paradigme ni se pare prea mult. Dar a-l informa cu privire la o mare schimbare ce se petrece în timpul vieții lui ni se pare a fi o datorie, o obligație profesională.

Care este esența acestei schimbări? Ea nu poate fi redusă la o singură direcție (de altfel, lucrarea noastră vorbește, în toate capitolele sale, despre esența shimbării de paradigmă culturală). Direcția pe care o vom trata în capitolul de față este demontarea neutralismului axiologic promovat de pozitivism, pe care o considerăm cheia de-legitimării viziunii pozitiviste despre cunoaștere.

Demontarea neutralismului axiologic promovat de pozitivism a fost o direcție a cercetării atât de puternică în prima jumătate a secolului XX, încât se poate vorbi de o veritabilă tendință culturală.

Ea s-a finalizat cu prăbușirea mitului modern al cunoașterii "pur obiective", care în varianta neopozitivistă ar fi oferită de științele naturii în general, iar în particular de "științele exacte" (i.e. științele naturii matematizate). Ideologia neutralismului valoric (i.e. filosofic) a justificat timp de peste un secol pretenția oamenilor de știință de a reprezenta elita savanților, servind, așadar, interese practice, nevoi de recunoaștere și de prestigiu social. După ce a contribuit la autonomizarea cunoașterii științifice, la emanciparea științei de sub umbrela filosofiei speculative precum și față de iluziile simțului comun, pozitivismul a făcut și mult rău – atât ca teorie (unde a viciat spiritul științific modern și demersurile cercetării științifice), cât și ca ideologie – calitate în care a malformat raporturile dintre domeniile culturii spirituale și dintre cultura spirituală și cea materială. El a favorizat devierea unor filosofii și degenerarea lor în forme monstruoase, cu implicații empirice antiumaniste (cazul filosofiei lui Marx nu este singular).

Este foarte instructivă în acest sens analiza pe care o face Antonio Gramsci devierii filosofiei lui Marx, pe care o numește "filosofia praxisului", deviere pe care o pune pe seama necesității ca aceasta să cucerească masele populare din Rusia ("Unele probleme privitoare la studiul filosofiei praxisului", 20, pp. 68-91). După ce arată că "filosofia praxisului a fost un moment al filosofiei moderne", calitate în care a devenit "obiectul unei duble combinații filosofice" (*idem*., p. 73), Gramsci arată că ea a trebuit să se alieze cu unele tendințe care îi erau străine pentru a combate rămășițele trecutului din cultura maselor, "a căror cultură era de tip medieval" (*idem*, p.76); astfel, "din motive 'didactice', noua filosofie s-a combinat într-o formă de cultură care de-abia era superioară culturii medii populare (foarte scăzută), dar absolut inadecvată să combată ideologiile claselor culte" (*ibidem*).

Pe de altă parte, nevoile luptei ideologice i-au determinat pe liderii bolșevici să încerce atragerea de partea lor a intelectualității. Cum nu se puteau adresa intelectualilor care împărtășeau alte filosofii politice (de regulă, antimarxiste), ei s-au adresat oamenilor de știință, a căror singură filosofie era pozitivismul; din încercarea filosofilor marxiști de a vorbi pe limba savanților naturaliști s-a născut combinația dintre marxism și pozitivism! Iată ce spune un avizat comentator al fenomenului: “Principalul viciu al variantei pozitiviste a marxismului l-a constituit opunerea determinismului economic obiectiv, activității oamenilor și, pe această bază, identificarea activității legilor sociale cu a celor naturale, scontându-se pe impunerea automată, fatală a necesității obiective. După ce a format terenul generării reformismului Internaționalei a II-a, interpretarea pozitivistă a recidivat în cadrul nou al Internaționalei a III-a, provocând inerție, pasivitate și resemnare în fața meandrelor confruntărilor sociale, conducând frecvent la elaborarea unor decizii politice inadecvate” (21, p. 82).

Dar cine a fost Antonio Gramsci ? "Tot un marxist !", vor spune unii – drept pentru care îl vor trata ca pe un câine mort. "Un important intelectual european și un reprezentant de frunte al culturii moderne italiene", vor spune alții – și-l vor citi prin prisma contribuțiilor lui la filosofia culturii, istoria intelectualilor și a ideilor sau la teoria și istoria literaturii. Adevărul este că Antonio Gramsci a fost toate acestea la un loc, dar pe noi ne interesează un alt aspect al gândirii gramsciene, strâns legat de "amurgul" paradigmei pozitiviste, la al cărei spectacol asistă generația noastră. Antonio Gramsci este cel mai important gânditor post-marxian care a sesizat filonul antipozitivist din opera lui Karl Marx. La fel ca Georg Lukacs, el a militat împotriva reducerii filosofiei marxiste la materialism, așa cum poate fi ea lecturată din paradigma pozitivistă și cum este percepută și astăzi de către cei care o cunosc

din textele de mâna a doua sau a treia, adică din comentariile altora.

În esență, pozitivismul este o viziune despre lume care a moștenit aproape toate presupozițiile iudeo-creștinismului – mai puțin prioritatea ontologică a realității transcendente în raport cu realitatea imanentă. Astfel, ideea de Dumnezeu este "laicizată" și prezentată ca "realitate obiectivă" (proces care începe o dată cu idealismul obiectiv al lui Hegel, unde Ideea Absolută nu este altceva decât un "demiurg al realului"). Materialismul secolelor XVII-XVIII nu este decât expresia consecventă, avangarda filosofică a acestei schimbări: aspirația spre transcendent rămâne, dar este codificată prin intermediul conceptului de materie (punctul de inflexiune al acestui proces teoretic îl găsim în Etica lui Spinoza, unde "materia" nu este decât un alt nume pentru Dumnezeu).

A-l lectura pe Marx în paradigma materialismului înseamnă să definești materia în numele lui (el nu și-a pus această problemă, pe care o considera, fără îndoială, o falsă problemă), adică să dai o definiție "marxistă" a materiei, exact ceea ce a făcut Lenin: "Materia este categoria filosofică care desemnează realitatea obiectivă, dată omului în senzațiile lui, copiată, fotografiată, oglindită de senzațiile noastre și existentă independent de ele" (Materialism și empiriocriticism – 1909, cap.II, # 4). Iată o perfectă definiție pozitivistă, formulată în limba de lemn a empirismului clasic, în care Lenin spera să se facă înțeles de către empiriocriticiști.

Spre deosebire de Lenin, Gramsci a sesizat pericolul lecturării pozitiviste ("materialiste") a filosofiei marxiene, care consta în pierderea antropocentrismului său fundamental – motiv pentru care el o denumește cu obstinație filosofie a praxisului (de altfel, nici Marx nu a folosit vreodată expresiile "materialism istoric" sau "materialism dialectic"). Ce crede Antonio Gramsci că s-ar putea înțelege, totuși, prin obiectivitate ? "Obiectiv înseamnă întotdeau-

na «obiectiv din punct de vedere uman», ceea ce corespunde exact cu «obiectiv din punct de vedere istoric», altfel spus «obiectiv» ar însemna în mod «universal subiectiv»" (20, p107). Suntem departe de metafizica materiei pe care o găsim în Manualul popular al lui Plehanov, prin care acesta oferea poporului, sub eticheta de "materialism istoric", un "idealism pe dos" (Gramsci).

La fel cum filosofia marxiană a fost botezată "materialism" și promovată ca un idealism cu semnul schimbat, ateismul agresiv al partidelor comuniste care vor ajunge la putere a fost promovat ca o religie (uneori, mai fundamentalistă decât religia pe care o combătea); în locul lui Dumnezeu se spunea "realitate obiectivă", dar presupozițiile tacite rămâneau aceleși. Credem că cititorul tânăr, care nu a putut analiza in vivo regimul comunist, a înțeles de ce opera lui Gramsci nu a fost asimilată oficial de nici un partid aflat la putere în țările socialiste. În schimb, Științei și Concepției științifice despre lume li se aduceau osanale zilni. Marx originarul și interpretul acestuia, Gramsci, ar fi turburat discursul pozitivist, care devenise un discurs de legitimare.

Cum a ajuns acest discurs un instrument de legitimare? După cum vom vedea în continuare, uzurparea discursului antropocentrist de către cel pozitivist avusese loc mai devreme, la nivelul întregii culturi europene.

În epoca modernă a apus mitul filosofiei ca regină a științelor, fiind înlocuit cu mitul științei care s-a emancipat de filosofie – mit împărtășit de majoritatea oamenilor de știință, dar și de o mare parte a filosofilor (în special de către cei cu formație științifică sau proveniți din rândurile oamenilor de știință). “Scientismul”14 este o reprezentare simplificată, liniară a relației dintre ideile filosofice și cele științifice, care a fost favorizată în plan istoric de procesul specializării tot mai înguste în știință și de natura instrucției ști-

ințifice de tip modern. Cu timpul, el a pătruns în straturi culturale foarte diverse și subzistă până astăzi, sub forma unei mentalități difuze dar cu o mare varietate a formelor de expresie și manifestare socială.

Dincolo de diversitatea manifestărilor empirice, pot fi conturate câteva supoziții directoare:

1. știința înaintează conform unor scopuri și criterii proprii, iar filosofia o urmează respectuos și de la distanță;
2. neutralitatea axiologică (filosofică) a judecății profesionale și a evaluării științifice (de unde și impresia de "obiectivitate" și de "certitudine", căci evaluarea științifică se ridică deasupra interpretărilor filosofice, care se contrazic reciproc și pentru care nu există un criteriu ferm de decidabilitate.

Într-un studiu istorico-filosofic publicat în 1985, care are savoarea unui roman polițist dar și a unui incitant roman de aventuri (19), filosoful român Mircea Flonta oferă numeroase analize de caz care dovedesc prezența dimensiunii filosofice în opțiunile teoretice ale savanților din domeniul științelor naturii (de pildă, în controversele de interpretare din fizica cuantelor). Este vorba de filosofia latentă a cercetătorilor, iar nu despre ceea ce aceștia au învățat în mod direct sau indirect de la filosofi, și nici despre filosofia elaborată a acestora. În fond, studiul profesorului Flonta este un studiu critic al "infrastructurii filosofice a teoriilor științifice", adică al presupozțiilor ontologice, al afinităților filosofice neverbalizate și al mobilurilor ascunse (de unde și senzația că citim un... roman polițist).

Conform autorului român, oamenii de știință au numeroase ocazii în care trebuie să evalueze și să aleagă în chestiuni vitale din punct de vedere profesional, chestiuni ce nu pot fi asigurate și controlate prin metode și procedee standard (cu caracter tehnic, neutre axiologic). În astfel de situații, cercetătorul trebuie să răspundă pe cont propriu la întrebări de genul:

- Care sunt probelemele cele mai importante ce trebuie abordate cu prioritate?
- Care probleme sunt mai promițătoare din punct de vedere euristic?
- În ce direcții trebuie căutate soluțiile acestor probleme?
- Ce condiții trebuie să îndeplinească soluțiile pentru a fi satisfăcătoare din punct de vedere științific?

Când răspunde la aceste întrebări, cercetătorul optează în funcție de reprezentări și criterii proprii, care nu mai țin de metodologia acceptată de comunitatea științifică, ci de filosofia latentă a individului care este.

Atitudinea și conduita omului de știință sunt orientate de intuiții și înclinații filosofice spontane, care acționează ca un curent subteran și care arareori își găsesc o elaborare sistematică de dimensiunile unui program filosofic. Chiar și atunci când acest lucru se întâmplă (cazul marilor personalități științifice), reflecțiile lor filosofice nu oferă o explicitare și o întemeiere satisfăcătoare a idealurilor de cunoaștere, a opțiunilor științifice fundamentale.

În opinia lui Mircea Flonta, interpretările filosofice post festum ale unor descoperiri științifice nu au prea multe lucruri în comun cu rațiunile pentru care cercetătorul a optat pentru o idee științifică. Adevăratele rațiuni țin de filosofia latentă, rareori conștientizată, a acestuia; ea nu este un simplu reflex filosofic al gândirii științifice, un "produs secundar" al acesteia.

Filosofia latentă se împletește strâns cu gândirea științifică, cu elementele de ordin tehnic, dar reprezintă o dimensiune internă a cunoașterii în științele naturii – dimensiune care se amplifică în istoria cunoașterii, în pofida credinței pozitiviste că lucrurile ar sta invers. Pe baza acestei împletiri dintre filosofic, științific și tehnic, omul de știință optează pentru principii fundamentale ale descrierii fenomenelor, criterii de inteligibilitate și criterii de relevanță explicativă.

Descoperirea și recunoașterea “infrastructurii filosofice” a teoriilor din științele naturii reprezintă un proces îndelungat și anevoios (vezi 19, pp. 36-62). El a fost obstrucționat de o anumită reprezentare despre autonomia gândirii științifice: “o reprezentare rigidă, tradițională asupra raționalității științifice, bazată pe ideea caracterului monolitic și imuabil al metodei cunoașterii științifice” (*idem*, p. 56).

Încă din 1873, în Dialectica naturii, Friedrich Engels, un bun cunoscător al științei din epoca sa, avertiza: “Orice ar spune și ar face ei, cercetătorii naturii sunt dominați de filosofie. Se pune numai întrebarea dacă vor să fie dominați de vreo filosofie de proastă calitate, la modă, sau de o formă a gândirii teoretice bazată pe cunoașterea istoriei gândirii și a cuceririlor ei” (apud 19, p. 8). În 1942, savantul român Grigore C. Moisil scria: “În cazul carierei noastre, practicând știința sub forme variate, am constatat (...) că activitatea științifică e inseparabilă de filosofie. Orice om face filosofie, unul de mai bună – altul de mai proastă calitate” (*ibidem*). Și iată ce scria, în 1964, unul dintre cei mai importanți filosofi ai științei, C. Fr. Von Weisäcker: “De filosofie nu ne putem însă lipsi atunci când noi, care suntem specialiști într-un domeniu oarecare, vrem să ne clarificăm asupra propriilor noastre prejudecăți. (...) Propriile prejudecăți nu le recunoaștem, iar prejudecățile adversarilor noștri le calificăm de cele mai multe ori nu ca rezultate ale altor opțiuni filosofice, ci drept greșeli” (*ibidem*). Cu alte cuvinte, dogmatismul și infatuarea scientistă nu ni se trag de la faptul că avem o filosofie, ci de la faptul că nu conștientizăm acest lucru!

În lucrările sale mai recente, Karl Popper, unul dintre cei mai importanți filosofi ai secolului XX (după unii – cel mai important), vorbește despre programe metafizice de cercetare, care influențează constituirea idealului explicativ, formularea problemelor științifice și direcția în care este căutată soluția: “Numesc aceste programe

de cercetare ‘metafizice’ fiindcă ele decurg din puncte de vedere generale asupra structurii lumii și, în același timp, din puncte de vedere asupra situației problematice în cosmologia fizică” (Quantum Tehory and the Schism of Physics. Postscriptum to the Logic of Scientific Discovery - 1982, apud 19, p. 58).

*

Demolarea ideologiei pozitiviste a dus la o redistribuire a importanței diferitelor tipuri și forme de cunoaștere, la reevaluarea rolului lor în viața oamenilor; tipuri și forme de cunoaștere marginalizate de pozitivism (cunoașterea comună, cunoașterea artistică, cea religioasă sau cea mistică) sunt reconsiderate în planul reflecției asupra condiției umane. Unul dintre efectele cele mai importante ale acestei evoluții a fost de-legitimarea eurocentrismului – mai corect, a occidentalocentrismului -, în sensul că a devenit caducă și contraproductivă credința în superioritatea de plano a culturii și civilizației europene – respectiv, a culturii occidentale. Nici un om cât de cât instruit nu mai evaluează astăzi culturile non-europene prin prisma apropierii /depărtării lor de cultura europeană (în speță, occidentală). După cum se știe, eurocentrismul a stat la baza politicilor de tip imperialist, iar în numele lor au fost decimate populații întregi, au fost mutilate identități culturale – atât înainte de Marile Descoperiri Geografice, cât și după acestea (mai ales după). Toate aceste politici barbare erau prezentate drept “misiuni civilizatorii”, și chiar așa erau resimțite de promotorii lor.

Dar detronarea pozitivismului și ascensiunea multiculturalismului (varianta “politic-corectă” a relativismului cultural) au adus după ele o nesiguranță vecină cu scepticismul, care însoțește orice formă de relativism. Asumarea istoricității implică, în mod ne-

cesar, abordarea frontală a pluralismului cultural și descoperirea unor obstacole ale comunicării care, după cum vom vedea în continuare, nu mai pot fi puse pe seama incompetenței lingvistice a interlocutorilor.

NOTE

1. Chiar dacă nu au afirmat în mod explicit că reprezentarea lingvistică a realității ar fi nelimitată și infailibilă, reprezentanții abordărilor "riguroase" sugerează, indirect, că o astfel de reprezentare este deja o performanță atinsă. Un A.-J. Greimas avea să scrie: "Izomorfismul formelor semiotice explică (…) fenomenul de interiorizare a lumii exterioare" (2, p. 62). Chiar și Wittgenstein care apucase să scrie în Tractatus că "Lumea este totalitate a faptelor, nu a obiectelor" (3, # 1.1.), poate să mai cocheteze cu izomorfismul structural dintre Limbaj și Realitate: "Propoziția este un tablou al realității, căci dacă înțeleg propoziția, atunci cunosc situația pe care o reprezintă" (*idem*, # 4.021).
2. În viziunea noastră, această situație este doar una dintre variantele în care se manifestă prelucrarea ideologică a Diferenței (subiectul interpretează Diferența pro domo sua, ceea ce-i zădărnicește cunoașterea obiectivă a Celulalt și, în general, îi interzice accesul la alteritate).

   Acest mecanism ideologic (prelucrarea egocentrică a Diferenței) a fost una dintre cauzele multor conflicte din istoria universală, deoarece interzice accesul la comunicarea eficientă. De pildă, el stă la baza raporturilor ideologice și doctrinare dintre Islam și Occident. Pe de o parte, fundamentaliștii islamici echivalează Occidentul cu "Satana", a cărui expresie supremă sunt SUA; pe de altă parte, occidentalocentriștii văd în fundamentalismul islamic "Răul Absolut". Dincolo de aceste poziții radicale și extremiste, simțul comun are, de regulă, o înțelegere mai nuanțată a Diferenței dintre Islam și Occident – lucru valabil de ambele părți ale "baricadei". Totuși, etnocentrismul se manifestă pe scară largă și la acest nivel; nu putem trece cu vederea manifestările publice ale acestuia prilejuite de atacurile teroriste asupra unor obiective simbolice din New York și Washington (11 septembrie 2001). Rămân antologice imaginile transmise de CNN cu manifestările de bucurie ale palestinienilor din te-

ritoriile controloate de Organizația pentru Eliberarea Palestinei, după cum semnificative sunt și agresiunile înregistrate pe teritoriul SUA, în zilele imediat următoare evenimentelor din 11 septembrie, împotriva unor musulmani. Importanți lideri de opinie din SUA și Europa au vorbit în acele zile de "barbarie", echivalând "civilizația" cu civilizația occidentală (mai precis, cu "valorile democrației"). Singura personalitate notabilă care a făcut notă discordantă în acest "cor al eurocentrismului" a fost, din nou, filosoful american Noam Chomsky (cel care își exprimase îndoiala și cu privire la legitimitatea intervenției NATO în Iugoslavia și a bombardării unor obiective civile din Belgrad, în vara anului 1999).

3. Pentru aprofundarea acestui punct de vedere, se poate vedea volumul Semnificație și necesitate (6), care conține un compendiu al cercetărilor lui Carnap în domeniul semanticii logice; acest membru marcant al Cercului Vienez (1926-1935), primul autor al unui tratat de semantică logică (Introduction to Semantics – 1942), definea astfel știința al cărui întemeietor este: "teoria logică a semnificației formelor lingvistice".
4. Deși toți adepții abordărilor "riguroase" aderă – mai direct sau mai indirect – la norma "Fzică, ferește-te de metafizică!", ei împărtășesc presupoziția filosofică a ordinii universale. De altfel, aceasta derivă, pe cale de consecință logică, din presupoziția esențialistă: dacă (1) fiecare lucru participă la o Idee și (2) orice existență se rânduiește sub o esență, atunci (3) asupra lumii "scoboară" ordinea.

   Dacă lumea are o structură "algoritmică" (așa cum rezultă din Tractatus), harta ei este un desen geometric precis. Devine de la sine înțeles că limbajul este o reprezentare logică, bazată pe reguli standardizate. Ambiguitatea, imprecizia, nedeteminarea apar drept fenomene contingente, periferice și, oricum, remediabile, căci ele nu țin de natura limbajului.
5. Este ușor de observat că acest triplu neutralism al abordărilor "riguroase", al întregii orientări pozitiviste (înțeleasă aici în sensul cel mai genral, ca paradigmă culturală) este solidar cu

o viziune dualistă – atât în plan lingvistic, cât și în plan gnoseologic și, implicit, ontologic. Abordările “riguroase” întrețin și chiar exacerbează opoziții de genul: intensiune–utilizare socială (a cuvintelor), intensiune–semn, intensiune–extensiune, sens–expresie, gândire–vorbire, spirit–materie. Din această cauză, abordările “riguroase” nu favorizează elaborarea unei epistemologii a comunicăării interculturale; ele nu sunt prea utile nici pentru construirea unui dialog real între ideologii. De pildă, o filosofie a integrării europene, care trebuie să surmonteze divizarea culturii politice din Europa în diverse ideologii și care ar trebui să nu eludeze comandamentul unificării culturale a Europei, va trebui să-și îndrepte atenția spre abordările “neriguroase”, care ne spun multe lucruri utile despre modul în care se poate naște “cultura europeană” unitară și necontradictorie (neconflictuală în sine).

Altfel spus, paradigma clasică blochează unificarea Europei, în timp ce paradigma postmodernă o favorizează. Însăși ideea unei Europe unite – democratică, pașnică și prosperă –, așa cum este formulată astăzi, este o idee postmodernă. Atâta timp cât a fost o idee “modernă”, ea a rămas o utopie.

6. Printre primii gânditori europeni care au sesizat că limbile nu reflectă toate aceeași realitate a fost Humboldt (citat de Cassirer), care sesizează că substantivele “nu sunt menite să se refere la lucruri substanțiale, la entități independente care există prin ele însele. Mai curând ele sunt determinate de către interese și scopuri umane” (apud 7, p. 188). Sesizând că termenul grecesc și cel latinesc pentru “lună”, deși se referă la același obiect, nu exprimă aceeași intenție sau același concept, Humboldt trage concluzia că “nu există sinonime exacte” între limbi diferite. De ce? Pentru că însuși actul denumirii depinde de un proces de clasificare: “A da un nume unui obiect sau unei acțiuni înseamnă a le subsuma unui anumit concept-clasă. Dacă această subsumare ar fi prescrisă o dată pentru totdeauna de către natura lucrurilor, ea ar fi unică și uniformă” (*ibidem*). Dar nu este, căci “Orice clasificare este călăuzită și dictată de nevoi speciale și este

clar că aceste nevoi variază conform cu condițiile diferite ale vieții sociale și culturale a omului" (*idem*, p. 191). Așa se explică faptul că în limba arabă, de pildă, există 5-6 mii de termeni folosiți pentru descrierea unei cămile (cf. Hammer-Purgstall, Viena – apud 7, p. 190) sau faptul că un trib din centrul Braziliei are câte un nume pentru fiecare specie de papagali sau de palmieri dar nu are nici un substantiv care să exprime genul "papagal" sau "palmier" (cf. Karl von den Steinen, apud *ibidem*).

7. În legătură cu universalitatea / neuniversalitatea regulilor limbilor naturale, a se vedea capitolele "Gramatica universală și actualitatea ei" (1812) a lui Ludwig Heinrich Jakob (10, pp. 81-97) și "O concepție structural-semiotică actuală a lingvisticii în unele gramatici generale din secolul al XIX-lea" (*idem*, pp. 99-109). Ioan Lobiuc constată eșecul istoric al gramaticii universale de tipul celei de la Port-Royal, continuatoare a gramaticilor speculative scolastice, din secolele XIII-XIV, ele însele așezate într-o bună tradiție aristotelică: "Deși continuate până în veacul nostru, din cauza apriorismului lor vădit, gramaticile universale nu au avut șansa de supraviețuire reală, efectivă" (*idem*, p. 69).
   De asemenea, poate fi consultat cu folos întregul capitol VIII din cartea lui Grigore Georgiu, intitulat "Disputa universalilor în antropologia culturală" (11, pp. 323-361).
8. Wattanabé: "Toate activitțile intelectuale umane încep prin formularea mentală a claselor de obiecte". Dar orice clasificare presupune asumarea unor preferințe axiologice; o serie întreagă de teoreme "de limitare" evidențiază limitele de obiectivitate ale oricărei clasificări și ierarhizări (cf. 14).
9. Programul hilbertian urmărea unificarea întregii matematici pe un fundament axiomatic unitar. Programul fizicalist (Cercul de la Viena și tânărul Carnap) se hrănea din speranța că întreaga cunoaștere va putea fi unificată într-o singură Teorie Adevărată.
10. În "știința exactă", acest criteriu înseamnă că o expresie nu are sens fizic dacă nu poate fi testată printr-un mijloc efectiv disponibil. În filosofia limbajului, "înțelesul propozițional este meto-

da de verificare a adevărului ei ("criteriul înțelesului empiric").

11. Dacă Hilbert credea că "nu există probleme insolubile", Wittgenstein I era convins că "tot ceea ce poate fi spus, poate fi spus clar". Așadar, teoriei axiomatizate din științele "exacte" îi corespunde limbajul ideal din filosofia "riguroasă" a limbajului.
12. Adrian-Paul Iliescu vede în descrierea structurală din știința contemporană o variantă mai slabă a reconstrucției axiomatice. Așadar, scientismul moare dar nu se predă!
13. Situațiile gândite de "neriguroși" nu sunt reale, dar sunt posibile (de pildă, situația "constructorilor" lui Wittgenstein, situația "translatorului din junglă" al lui Quine sau chiar a "pisicilor-roboți" invocate de Kripke). De fapt, acești autori nu descriu, ci experimentează, numai că ei apelează și la experimentul mental – cu nimic inferior din punct de vedere epistemologic experimentului empiric.
14. Pentru o analiză profundă și detaliată a scientismului, a se vedea paragrafele "O scolastică scientistă?" și "Scientismul ca permanență filosofică" , în cartea deja citată a lui Adrian-Paul Iliescu (1, pp. 38-59).

TRIMITERI BIBLIOGRAFICE

1. Adrian-Paul Iliescu – Filosofia limbajului și limbajul filosofiei, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.
2. J. Greimas – Despre sens, Editura Univers, București, 1975.
3. Ludwig Wittgenstein – Tractatus Logico-Philosophicus, Humanitas, București, 1991.
4. Dumitru Borțun - "Obstacole în comunicare și căi de depășire a acestora", în volumul Vocația familiei în dezvoltarea comunicării interetnice în România, coordonat de Ana Tucicov-Bogdan, Fundația "Armonia", București, 1996.
5. * * * – The Scientific Conception of the World (Manifestul Cercului Vienez), Riedel, Wiene, 1973.
6. Rudolf Carnap – Semnificație și necesitate, Editura Dacia, Cluj, 1972.

7. Ernst Cassirer – Eseu despre om. O introducere în filosofia culturii umane, Humanitas, București, 1994.
8. Samuel P. Huntigton – Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale, Editura Antet, București, 1997.
9. Ludwig Wittgenstein – Philosophical Investigations, Oxford, 1953.
10. Ioan Lobiuc – Lingvistică generală, Institutul European, Iași, 1997.
11. Grigore Georgiu – Națiune.Cultură.Identitate, Editura Diogene, București, 1997.
12. Thomas Kuhn – Structura revoluțiilor stiințifice, Editura Stiințifică și Enciclopedică, București, 1976.
13. Gilbert Ryle – The Concept of Mind, Penguin Booke, 1966.
14. G. Păun – Din spectacolul matematicii, Editura Albatros, București, 1983.
15. Benjamin Lee Whorf – Language, Thought and Reality, John B.Carell, Cambridge, Mass. Mit Press, 1964.
16. Edward Sapir – Language, New York, Harcourt; Brave and World, 1921.
17. Stephan Kőrner – Introducere în filosofia matematicii, Editura Științifică, București, 1965.
18. Doru Pop, Introducere în teoria relațiilor publice, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2000.
19. Mircea Flonta - Perspectivă filosofică și rațiune științifică, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985.
20. Antonio Gramsci, Opere alese, Editura Politică, București, 1969.
21. Radu Florian, Antonio Gramsci – un marxist contemporan, Editura Politică, București, 1982.

V. BARIERE ÎN COMUNICAREA INTERCULTURALĂ

Determinarea concret-istorică a limbajului, evidențiată de cercetările “neriguroase”, ridică problema condițiilor de posibilitate ale comunicării. Formulată în termenii criticismului kantian, această problemă se poate pune ca întrebare: Putem crede cu îndreptățire rațională în posibilitatea Comunicării (a comunicării autentice)? Întrebarea este legitimă, pentru că cei mai mulți oameni s-au obișnuit cu gândul că neînțelegerile dintre ei (așa-zisele “accidente de comunicare”) țin de incompetența lingvistică a vorbitorilor – sau, într-un plan mai general, de incompetența lor comunicațională (care poate fi determinată de ignoranță, de stări emoționale, de conjuncturi sau de situații atipice – stări patologice, de pildă). Pe de altă parte, întrebarea vine de la sine când vedem cum unii teoreticieni ai barierelor culturale ajung la un relativism atât de radical, încât singura concluzie logică a analizei raționale pare a fi imposibilitatea principială a comunicării autentice. Altfel spus, "barierele nu pot fi ridicate"!

Legătura dintre comunicarea interculturală și cea interindividuală devine evidentă din momentul în care înțelegem cultura așa cum o definește Chombart de Lauwe (a se vedea și comentariul de la capitolul III, #1), ca “serie de modele, de imagini-ghid, de reprezentări la care se raportează membrii unei societăți în comportamentele lor, în munca lor, în rolurile lor și în relațiile lor sociale”

(Images de la culture). Din această perspectivă, orice individ apare ca purtător al unei culturi (subculturi, sub-subculturi ș.a.m.d.), iar comunicarea interindividuală – ca una interculturală. De aceea, evidențierea barierelor în comunicarea interculturală a pus sub semnul întrebării posibilitatea comunicării în general, autenticitatea oricărei comunicări.

Căutările noastre în direcția surmontării acestor bariere vizează, așadar, nu numai comunicarea instituționalizată (între guverne sau "între state", cum se spune cel mai adesea), nu numai comunicarea între comunități culturale bine determinate, cu o identitate bine conturată (între comunitățile etnice sau "între popoare"!); ele vizează orice act de comunicare, inclusiv cea profesională: atât comunicarea profesională internațională (unde pe primul plan apar diferențele dintre culturile naționale), cât și comunicarea interprofesională - între arhitecți și inginerii constructori, între manageri și contabili sau între jurnaliști și specialiștii în relații publice (cazuri în care în prim-plan apar diferențele dintre subculturile profesionale).

Dar să vedem, mai întâi, în ce constau barierele atât de frecvent invocate.

1. TEHNICILE DE PROBLEMATIZARE ŞI PARADIGMELE CULTURALE

În cartea sa Philosophy in a New Key (1942), Susane K. Langer ajungea la concluzia că fiecare sistem simbolic este solidar cu o anumită organizare mentală prin intermediul căreia indivizii își înțeleg lumea (1). Dacă lucrurile ar sta așa, înseamnă că s-ar putea vorbi despre un fel de "paranoia" a comunităților umane, eternă și inevitabilă.

În concepția lui Langer, o anumită epocă (în limbajul nostru – un anumit "orizont de viață") se caracterizează printr-un anumit mod de a pune problemele – mai precis, printr-o anumită "tehnică"

a oamenilor de a formula întrebările cu privire la lumea în care trăiesc. Iar “tehnica” de formulare a întrebărilor limitează și hotărăște căile prin care se oferă răspunsurile – cu alte cuvinte, predetermină modul de producție a ideilor, a ideologiilor, a concepțiilor despre lume. Ideile sunt conștientizate întotdeauna, întrebările la care ele răspund – foarte rar, iar “tehnica” de formulare a problemelor – aproape niciodată (oricum, de către omul obișnuit - niciodată).

Comunicarea verbală se realizează pe terenul ideilor, iar accidentele de comunicare se rezolvă sau se încearcă a fi rezolvate, de cele mai multe ori, la acest nivel (!). Interlocutorii obișnuiți ajung foarte rar să atace natura întrebărilor (aceasta se întâmplă doar în așa-numitele “discuții specializate” – dezbateri științifice, negocieri politice –, inaccesibile prin natura lor simțului comun). Tehnica de formulare a întrebărilor nu este analizată de nimeni (cu excepția specialiștilor). Să luăm un exemplu construit de Susane Langer (cf. 1, p. 3-4).

La întrebarea “Cine a făcut lumea?” se poate răspunde: “Întâmplarea a făcut-o!” sau “Dragostea și ura au făcut-o!” sau “Dumnezeu a făcut-o!”. Dar dacă cineva răspunde: “Nu a făcut-o nimeni!”, el oferă un răspuns aparent, care nu-l satisface pe cel care întreabă. În realitate, el a respins întrebarea. Organizarea minții lui nu îl conduce la întrebarea “Cine a făcut lumea?”; pentru el, întrebarea exprimă o falsă problemă.

În jurul răspunsurilor la această întrebare se constituie concepții despre lume care presupun unul sau mai mulți demiurgi (mitologii, religii politeiste și monoteiste). Toate sunt tributare unei aceleiași “tehnici” de formulare a întrebărilor (a problemelor) și unei aceleiași organizări mentale. Desigur, ele vor diferi de la o epocă la alta și de la o cultură la alta în funcție de alte “tehnici” de problematizare a lumii și de alte organizări mentale (intelectuale, imaginare, simbolice)[1].

Este de la sine înțeles că, dacă într-un anumit orizont de viață nu există "tehnica" de problematizare și organizarea mentală care să conducă la întrebarea "Cine a făcut lumea?", acestuia îi va corespunde un orizont cultural dominat de ateism (vezi și studiul nostru din 1980, unde am dezvoltat ideea raportului dintre orizontul de viață și organizarea mentală - 3).

Un alt exemplu, oferit tot de Susane Langer, ne va servi mai bine pentru a evidenția legătura dintre tehnica de problematizare și orizontul de viață. "Cum a devenit lumea așa cum e astăzi?" este o întrebare căreia i se pot da mai multe răspunsuri (de unde și numeroasele viziuni asupra evoluției universului sau a societății umane, inclusiv teoria "progresului istoric", iar de aici o altă multitudine de teorii cu privire la "forțele motrice" ale progresului, la "mecanismele" și "direcțiile" acestuia etc.); aceste răspunsuri îl pot convinge sau nu pe cel care întreabă, îl pot satisface mai mult sau mai puțin. Dar dacă i se va răspunde "Lumea nu a devenit deloc", el va fi deranjat și va respinge răspunsul (de fapt, el nu-l va considera un "răspuns", ci îl va percepe ca pe o respingere a întrebării). Acest răspuns respinge felul lui de a gândi, orientarea minții sale, presupunerile pe care le-a susținut întotdeauna ca sens comun al noțiunilor și lucrurilor în general (la fel ca în cazul unui personaj de-al lui Dostoievski, care se întreba intrigat: "Dacă Dumnezeu nu există, atunci la ce bun să mai fiu polhovnic?").

Care sunt presupunerile ce dau lumii un sens inteligibil pentru cel care crede că lumea devine? Iată câteva, avansate de Langer: 1. "tot ce există a devenit"; 2. "totul are o cauză"; 3. "fiecare schimbare trebuie să aibă o finalitate"; 4. "lumea este un lucru și trebuie să fi fost făcută de cineva dintr-un anumit material originar, pentru o anumită rațiune" (1, p. 4).

Este evident că într-un orizont de viață în care evoluția istorică are un ritm suficient de lent pentru a nu fi percepută, oamenii vor

trăi într-o lume care “nu devine” (cazul satului “atemporal” descris de Blaga). După cum într-un orizont de viață în care aceeași evoluție aduce mai mult rău decât bine sau care este asociat cu un orizont cultural ce conține mitul Vârstei de Aur, repausul va fi considerat “starea naturală”, iar mișcarea – o simplă abatere, mai puțin legitimă, de la această stare “de drept”, o degradare a stării ideale (cum apare în concepția lui Aristotel despre mișcarea fizică)[2].

Important pentru tema noastră este să vedem în ce măsură este posibilă comunicarea ca transfer de idei conștientizat[3]. Este evident că între interlocutori ce nu împărtășesc aceeași organizare mentală, o astfel de comunicare nu este posibilă, deoarece:

a. orice răspuns formulat de unul dintre interlocutori va însemna, pentru celălalt, respingerea întrebărilor sale;
b. în ciuda existenței unui vocabular comun, nu există un limbaj comun.

Concluzia ce pare să se impună este imposibilitatea de principiu a comunicării, în sensul de modificare a modului de gândire al interlocutorului – modificare conștientizată și asumată de acesta. Or, acest sens este singurul care ne interesează din perspectiva comunicării între culturi și/sau ideologii. Altfel, comunicarea poate fi gândită doar ca un “proces” unidirecțional, ca manipulare sau ca dresaj, ca sursă de alienare, și poate fi practicată în scopuri ant*idem*ocratice și antiumaniste, adică așa cum a fost practicată adesea în epoca modernă

Îndoiala cu privire la posibilitatea de principiu a unei autentice comunicări interculturale s-a născut în urma evidențierii unor limite obiective ale capacității limbajului de a funcționa ca monedă universală (în accepțiunea “școlii proces”), care fac din comunicare fie un act imposibil, fie un act incomplet. Faptul este dezolant în măsura în care aceste limite nu aparțin interlocutorilor, ci însuși limbajului, ele derivând din natura cunoașterii. Chiar și pentru

cineva care crede cu tărie în "perfectibilitatea nelimitată a ființei umane", á la Rousseau, această stare de lucruri nu poate decât să inspire un adânc "scepticism comunicațional".

În ce constau aceste limite, cum acționează ele și în ce condiții pot fi depășite? Iată întrebări la care va trebui să răspundem dacă vrem să găsim un răspuns rațional la întrebarea fundamentală: Este posibilă comunicarea?

O bună călăuză pentru a intra în studierea acestor mecanisme va fi conceptul de "paradigmă culturală", folosit tot mai mult în ultimele patru decenii, atât în filosofia socială, cât și în antropologie, psihologie și sociologie[4]. El a intrat în aceste domenii pe calea "translației de concepte", fiind împrumutat din filosofia științei, unde a fost impus de filosoful american Thomas S. Kuhn[1]. El a sesizat că teoriile despre natura științei și scopul cercetării în științele naturii nu sunt concordante cu practica științifică, așa cum rezultă ea din istoria științei. În practică, spune el, comportarea oamenilor de știință se abate de la canoanele care definesc științificitatea și chiar raționalitatea (canoane pe care le întâlnim atât în filosofia științei, cât și în mentalitatea curentă). Pozitiviștii, și chiar K. Popper (adversar al emipirismului logic), considerau că știința se deosebește de speculație prin testare – fie ca o confirmare a teoriei (Carnap), fie ca o infirmare ("falsifiere") a acesteia (Popper). Pentru ei, în caracterizarea naturii și dinamicii științei conceptul central

---

[1] Profesor de istoria si filosofia stiintei la Princeton University, Thomas S. Kuhn si-a dobândit notorietatea mondiala în urma publicarii cartii The Structure of Scientific Revolutions (1962), careia i s-a dedicat Colocviul international de filosofie a stiintei din 1965 (Londra). Dupa aparitia lucrarii, filosofii stiintei s-au împartit în doua tabere: "kuhnieni" si "antikuhnieni" (popperieni).

Prima versiune în limba româna a acestei carti celebre a aparut în 1976, cu un consistent studiu introductiv scris de filosoful român Mircea Flonta (16). Trimiterile din curs se vor face la editia din 1976.

este cel de "teorie științifică", iar criteriul de departajare știință/non-știință este testabilitatea. Pentru Kuhn, conceptul central este cel de paradigmă, iar criteriul este rezolvarea de probleme.

Paradigmele sunt modele de practică științifică ce pot fi întâlnite în lucrările științifice clasice și, mai ales, în manuale și tratate; ele stau la baza instrucției unui grup disciplinar (fizicieni, chimiști etc.). Pe baza lor, cel care se instruiește învață să formuleze și să rezolve noi probleme. Paradigmele sunt, deci, "realizări științifice exemplare care, pentru o perioadă, oferă probleme și soluții model unei comunități de practicieni" (16, p. 14).

Spre deosebire de cunoașterea cuprinsă în enunțurile abstracte ale teoriei și în regulile metodologice generale, cunoașterea cuprinsă în paradigme este o cunoaștere tacită. Paradigmele ghidează pe membrii grupului științific în rezolvarea unor probleme noi, fără ca ei să conștientizeze paradigma pas cu pas. Ei o aplică – uneori, chiar creator –, dar fără a putea vorbi despre ea prin formulări generale.

Din caracterul quasi-conștientizat al paradigmelor rezultă caracterul colectiv al acestora. Deși constituirea unei paradigme este legată de obicei de numele unui mare gânditor (Ptolomeu, Newton, Franklin sau Einstein), ea nu este niciodată opera unui singur om.

Faptul că membrii grupului disciplinar au în comun o paradigmă explică faptul că ei comunică aproape deplin și fără dificultăți majore; de asemenea, el explică unanimitatea judecăților profesionale. Acest lucru nu se întâmplă, însă, cu cercetătorii care împărtășesc paradigme diferite, fiindcă paradigmele sunt incomensurabile (nu pot fi comparate, deoarece nu există o "unitate de măsură" comună)[5].

Incomensurabilitatea paradigmelor provine din următoarele:

1. ele implică presupoziții incompatibile cu privire la entitățile de bază ale domeniului studiat și la comportarea acestora;

2. ele presupun criterii diferite de delimitare a problemelor "reale" și a soluțiilor "legitime";
3. observațiile pe care cercetătorii le efectuează asupra aceleiași realități sunt și ele incomensurabile.

Cum se explică incomensurabilitatea observațiilor? Deși privesc "în aceeași direcție și din același punct" (Kuhn), deși constituția aparatului senzorial este aceeași, cercetătorii vor percepe lucruri diferite. Aceasta se întâmplă datorită cunoașterii tacite cuprinse în paradigme; ea se interpune pe circuitul stimul–percepție[6].

Apare, astfel, o "ruptură de comunicație" (Kuhn); adepții unei paradigme nu-i pot convinge pe adepții paradigmei concurente de superioritatea punctului lor de vedere, și nici nu vor putea înțelege și accepta punctul de vedere al celorlalți. Argumentele celor două părți vor fi circulare (ele pot fi înțelese și acceptate doar de cercetătorii care deja lucrează în aceeași paradigmă).

Compararea și evaluarea a două paradigme rivale pe baza unor criterii logice sau a unui stoc de date observaționale invariante nu este posibilă. Kuhn respinge presupunerea că ar exista criterii de apreciere a paradigmelor independente de adoptarea unei paradigme (presupunere specifică pozitivismului, dar și altor variante de filosofie a științei). Astfel de criterii, spune Kuhn, sunt "invenții ale filosofilor", care se raportează la o istorie ideală a științei, adică la o istorie re-construită. Confuzia dintre istoria reală și istoria ideală este întreținută de manuale, care tratează istoria științei din perspectiva ultimei paradigme: toate celelalte paradigme nu au avut alt rol decât de a pregăti, "treaptă cu treaptă", apariția paradigmei actuale, care le este superioară din moment ce le înțelege limitele și le poate explica. Propagată în școli, această confuzie întreține iluzia că ar exista un punct de vedere privilegiat, din care pot fi comparate, evaluate și ierarhizate paradigmele.

Dacă oamenii care "locuiesc" (sau sunt "locuiți" de) paradigme diferite vorbesc "limbi" diferite, iar un limbaj neutru nu există, se pune întrebarea: Cum se poate "migra" dintr-o paradigmă în alta? În nici un caz prin demonstrație logică – spune Kuhn – și nici prin recurs la "experiență". "Tocmai pentru că este o tranziție între incomensurabile, trecerea de la o paradigmă la alta rivală nu poate fi făcută pas cu pas, constrânsă de logică sau de o experiență neutră" (16, p. 195). Dar, atunci, cum? Prin convertire! Termenul, folosit de obicei pentru a desemna mutații bruște în credințele religioase, este folosit de Kuhn pentru a sugera caracterul non-rațional al adoptării unei paradigme. Teoria lui Kuhn îngroapă definitiv idealul hilbertian al reconstrucției raționale a științei, al comunicării depline prin intermediul unui limbaj universal, precum și ideea progresului în obiectivitate ca apropiere de un Adevăr pre-existent, prin intermediul unul Limbaj Ideal. Această teorie pune în evidență relativitatea oricărei comunicări, care provine nu din "incompetența comunicațională" a interlocutorilor, ci din însăși natura limbajului și a cunoașterii.

Am prezentat-o cât mai succint posibil și în varianta ei cea mai tare, pe care o găsim în Structura revoluțiilor (1962), fără să introducem amendamentele pe care însuși Kuhn le aduce în "Postscriptum" din 1968, cuprins de ediția românească (vezi 16), precum și în Tensiunea esențială (20, pp. 334-359). După 1965 (când i s-a dedicat Colocviul internațional de filosofie a științei de la Londra), teoria lui Kuhm a devenit atât de cunoscută, încât prezentarea ei, chiar și succintă, pare superfluă. Am făcut-o, însă, pentru a se vedea cât de legitim din punct de vedere metodologic este transferul conceptului de paradigmă disciplinară în analiza comunicării interculturale[7].

Este suficient să înlocuim conceptul lui Kuhn cu cel de "paradigmă culturală" pentru a ne da seama că limitele comunicării între

oamenii de știință sunt valabile pentru comunicarea dintre orice grupuri umane – din moment ce orice grup poate fi considerat o comunitate culturală sau sub-culturală (comunități etnice, clase sociale, bresle perofesionale, partide politice etc.). Este suficient să existe două paradigme rivale (altfel spus, concurente pentru același domeniu al realului), pentru ca în comunicare să apară obstacole.

Vom defini paradigma culturală ca o constelație de valori, credințe şi metode (inclusiv "tehnici" de problematizare) împărtăşite la un moment dat de membrii unei comunități.

În momentul imediat următor, vom constata că rămân valabile toate observațiile lui Kuhn cu referire la "grupurile disciplinare":

1. partizanii unor paradigme rivale vorbesc despre lucruri diferite, chiar când privesc "din același punct" și "în aceeași direcție";
2. competiția dintre paradigmele rivale nu se rezolvă prin argumente sau prin apelul la "fapte";
3. adepții paradigmelor rivale sunt în dezacord cu privire la "problemele cu adevărat importante";
4. comunicarea dintre ei este întotdeauna parțială;
5. adepții paradigmelor rivale se află în lumi diferite8 (ei văd lucruri diferite, aflate în corelații diferite);
6. comunicarea deplină e posibilă doar în cadrul aceleiași paradigme;
7. trecerea de la o paradigmă la alta poate avea loc din diverse motive, care nu au legătură cu demonstrația logică sau cu "dovezile" empirice.

Acest nivel ridicat al "scepticismului comunicațional", asupra căruia, totuși, Kuhn va reveni ulterior (20), poate fi depășit cu ajutorul conceptului de "referențial", elaborat de filosoful elvețian Fer-

dinand Gonseth (tratat în capitolul VI). In capitolul VII vom vedea că acest concept conține indicii prețioase despre direcțiile în care ar putea fi surmontate obstacolele în comunicarea interculturală și, mai ales, interideologică. Tot în capitolul VII va fi tratată teoria lui Fred Casmir despre "a treia cultură", pe care o considerăm o cale suficient de realistă pentru a fi luată în discuție.

Dar să vedem, deocamdată, care ar fi șansele de schimbare a paradigmelor culturale în istoria unei comunități. În viziunea noastră (vezi 21), fără o înțelegere corectă a acestor șanse nu se poate vorbi consistent despre modernizarea societății românești – principala temă a discursului public din ultimii ani (în ciuda faptului că sintagma "modernizare" este substituită cu cea de "integrare europeană", această temă își subordonează toate celelalte teme semnificative). Să vedem, așadar, ce presupune o "revoluție paradigmatică" și ce rol ar putea reveni într-o astfel de "revoluție" specialiștilor în comunicare socială.

2. IMUNITATEA PARADIGMELOR ŞI REVOLUȚIILE PARADIGMATICE

Ideea de "paradigmă" a fost dezvoltată, în studiul culturii și civilizației, în consonanță cu marile tendințe ale științei și filosofiei, de gânditorul francez Edgard Morin, în Paradigma pierdută: natura umană (22) precum și de M. Maruyana, în "Paradigmologia și aplicațiile sale în comunicarea inter-disciplinară, inter-profesională și inter-culturală" (23).

Maruyana definește patru tipuri epistemologice, care corespund unor moduri diferite de percepție, de cauzalitate și de logică:

a. tipul omogenizant/clasificator/ierarhic;
b. tipul atomist;
c. tipul homeostatic;
d. tipul morfogenetic.

Fiecare dintre tipurile de mai sus dă naștere unui “peisaj mental” (mindscape), care colorează orice creație din sfera cunoașterii, a esteticii, a eticii și a religiei.

Prin radicalitatea și universalitatea ei, concepția lui Maruyana se aseamănă cu aceea a lui Michel Foucault, care vorbește de episteme ca despre condițiile de posibilitate ale câmpului cognitiv accesibil unei culturi: “ansamblul de relații care unesc, la un moment dat, acele practici discursive ce dau naștere figurilor epistemologice, științelor și sistemelor virtual formulate [ale cunoașterii]” (24, p. 250). Foucault postulează unicitatea epistemei în cadrul unei culturi. În cazul paradigmei, unicitatea acesteia nu poate fi concepută decât în societățile pe care Karl Popper le numește “societăți închise”.

O interesantă analiză a “paradigmelor unificatoare” o face George Soros în legătură cu societățile organice, pe care le numește, pe urmele profesorului său Karl Popper, “societăți închise” (25). El pleacă de la ideea că acestor societăți le este specific “modul de gândire tradițional” (25, pp. 47-52), opus “modului de gândire critic” (*idem*, pp. 56-66). Din moment ce în “modul de gândire tradițional” relația dintre gânduri și realitate nu apare ca o problemă (“nu este stabilită distincția dintre gânduri și realitate” – *idem*, p. 48), atunci paradigma dominantă este și unica paradigmă: “concepțiile tradiționale trebuie acceptate în mod automat, deoarece nu există nici un criteriu conform căruia să fie respinse (…). Existența unei întrebări lipsite de răspuns ar distruge unitatea dintre procesul de gândire și realitate…” (*idem*, p. 49). În viziunea lui Soros, o societate organică este “închisă” tocmai pentru a salva unicitatea paradigmei culturale: “Un sistem rival de gândire poate distruge poziția monopolistă a credințelor existente și le supune obligatoriu unei examinări critice. Asta ar însemna sfârșitul modului tradițional de gândire și începutul celui critic” (*idem*, p. 51). De ce putem numim

acest gen de paradigmă (dominantă și, totodată, unică într-o societate) "paradigmă unificatoare"? Pentru că ea are darul de a asimila orice "element recalcitrant", care ar putea periclita poziția de monopol a paradigmei (similar cu procesul de "raționalizare" descris de Marcuse, cu referire la "Sistemul" american). Soros observă că "nu este nevoie ca modul de gândire tradițional să se prăbușească de câte ori apare o modificare în cadrul relațiilor de existență. Tradiția este extrem de flexibilă, atâta vreme cât nu este amenințată de alternative (...). Imediat ce apare ca dominantă o altă explicație, ea intră automat în categoria celor tradiționale (…). În acest fel, chiar și o lume în schimbare poate apărea imuabilă în cadrul acestor limite" (*idem*, pp. 51-52).

Cum se apără societatea închisă de indivizi care atacă paradigma-monopol? Experiența tentativelor de re-instaurare a unor societăți organice în plină modernitate (nazismul, stalinismul sau, mai de curând, fundamentalismul islamic în Iran și Afganistan) ne arată că de la folosirea marginalizării sociale până la internarea în ospicii și exterminarea fizică, orice mijloc poate fi folosit. Dar nu toate sunt la fel de eficiente: "Felul în care societatea tratează cu asemenea indivizi constituie testul suprem al adaptabilității ei. Represiunea nu poate fi decât contraproductivă, deoarece ea poate provoca conflicte și, prin asta, poate încuraja evoluția unui mod alternativ de gândire. Toleranța amestecată cu neîncrederea este, probabil, cel mai eficient răspuns. Nebunia și isteria, în toate variantele lor, pot fi, în mod diferit, folositoare când se tratează cu cei care gândesc altfel…" (*idem*, pp. 55-56). Din această perspectivă, Socrate, Copernic și Galilei, Karl Marx și Salman Rushdie, Soljenițîn și Zaharov, Michnik și Havel sunt, cu toții, personaje din aceeași poveste...

Dar în "societățile deschise", o cultură se prezintă ca un "joc al paradigmelor", ca o rețea de paradigme, sub-paradigme și meta-paradigme. Nu se poate vorbi de o "paradigmă unificatoare", dar

se poate constata existența unor paradigme dominante și a unora dominate[9].

La Edgar Morin, o "mare paradigmă" controlează atât teoriile și raționamentele, cât și câmpul cognitiv (intelectual și cultural) în care se formează teoriile și raționamentele. Ea controlează însăși epistemologia care controlează teoria, chiar și practica la care trimite teoria. Indivizii unei comunități cunosc, gândesc și acționează potrivit paradigmei pe care cultura lor a înscris-o în ei. Dacă la Morin întâlnim același radicalism ca la Foucault, în schimb acesta nu va postula unicitatea unei anumite paradigme într-o cultură (într-o epocă sau într-o comunitate). Morin vorbește de paradigme "mari" și "mici", de paradigme "adverse", "intolerante" etc.

Dar ce înțelege Edgar Morin prin "paradigmă"? În volumul 4 al monumentalei sale lucrări, La Méthode (Les Idées. Leur habitat, leur vie, leur moeurs, leur organization, Editions du Seuil, 1991), Morin atribuie paradigmei următoarele 10 trăsături (apud 9, pp. 34-36):

1. este nefalsificabilă din punct de vedere empiric;
2. funcționează după principiul autorității axiomatice (se legitimează retroactiv prin axioma pe care a generat-o), precum și după principiul de excluziune (exclude datele, enunțurile și ideile din alte paradigme, precum și problemele pe care nu le recunoaște);
3. este invizibilă (fiind întotdeauna virtuală, ea există doar prin manifestările sale);
4. deși se autoocultează, produce evidență (generează manifestări observabile);
5. este co-generatoare a sentimentului de realitate;
6. este invulnerabilă (pe termen scurt și mediu);
7. este intraductibilă și incomunicabilă pentru alte paradigme;
8. este recursivă (este legată recursiv de discursurile și sistemele pe care le generează);

9. este globală (generează o viziune asupra lumii, iar schimbarea ei antrenează o schimbare de univers, trecerea într-o altă “lume”);
10. este inatacabilă direct (fiind invizibilă și invulnerabilă, nu poate fi atacată decât indirect: pot fi atacate doar concepțiile și teoriile pe care le subîntinde și care, fiind verbalizate, pot deveni “obiect al atacului”).

Deși sunt “globale”, paradigmele nu sunt și universale. În concepția lui Edgar Morin, paradigmele diferă ca extensiune și comprehensiune, deci după criteriile nivelului de generalitate și, respectiv, de profunzime. În sânul unei culturi pot exista mai multe paradigme, între care se pot stabili mai multe genuri de relații: ignorare mutuală, indiferență mutuală, juxtapunere, implicație cooperantă, complementaritate, concurență, antagonism, intoleranță.

Noutatea cu adevărat importantă pe care Morin o aduce prin modul în care construiește conceptul de paradigmă este depășirea opoziției “materialism–idealism”. Paradigma nu e nici rezultatul – în plan simbolic și ideal – al realităților sociale (materiale), nici o “idee dominantă” care ar comanda, ea singură, întreaga organizare socială.

După Morin, “Instanța paradigmatică leagă într-un nod gordian organizarea primordială a cognitivului și organizarea primordială a socialului. Ea organizează organizarea computațiilor care organizează diferitele sfere (psihosferă, sociosferă, nooosferă). Ea stabilește și menține interacțiile tari ce dau unitate nucleului care controlează dimensiunile diverse ale organizării sociale, ale culturii, ale ideilor” (Les idées…, ed. cit., p. 230 – apud 9).

Explicitând pasajul de mai sus, Vasile Tonoiu leagă ideile din volumul 4 al Metodei de unele definiții pe care Morin le propusese în volumul 2 (La Vie de la Vie, Ed. du Seuil, 1980, pp. 155-166) și

în volumul 3 (*La Connaissance de la Connaissance*, Ed. du Seuil, 1986, pp. 36-47): "Dacă gândim paradigma prin conceptul-metaforă de nucleu organizațional, trebuie să ținem seama că în volumele al doilea și al treilea din Metodă (...) Morin consideră că nucleul materialității oricărei organizări vii, individuale, sociale este de natură computațională, deci imaterială, dar că operatorii tuturor computațiilor vii, individuale, sociale, ca și operatorii tuturor gândurilor, ideologiilor, mitologiilor sunt întotdeauna fizici, biologici, cerebrali, adică materiali" (9, p. 40).

Într-o astfel de viziune, paradigma nu este fetișizată; dimpotrivă, existența, natura și funcționarea sa sunt percepute în contextul mai larg al viului: dependența oricărui principiu generativ de realitatea fenomenală pe care o generează și de care are nevoie pentru propria lui regenerare (cazul relației fenotip–genotip)10. Edgar Morin: "Orice generativitate are nevoie să fie regenerată de ceea ce generează, astfel încât generatul devine co-generator. Procesul fenomenal este indispensdabil procesului generator, face parte din el în acest sens, după cum, în același sens, procesul generator face parte din procesul fenomenal. Cu alte cuvinte, nu trebuie să substanțializăm, esențializăm, reificăm paradigma" (*Les Idées*..., p. 231 – apud 9).

Viziunea și conceptul lui Morin au nu numai meritul de a ne plasa, cu conceptul de paradigmă, în cea mai "reavănă" zonă a gândirii contemporane, ci și pe acela de a ne indica, în termeni practici, procesele care concură la schimbarea unei paradigme (cauze, mecanisme, implicații), adică la ceea ce el numește "revoluție paradigmatică".

O astfel de revoluție modifică nucleele organizatoare ale societății, civilizației, culturii, noosferei. Ea transformă modul de gândire, lumea gândirii și lumea gândită. Deschide o nouă problematizare, inaccesibilă vechii paradigme, care se propagă în cele mai diverse

câmpuri ale cunoașterii, acțiunii și existenței umane. “O revoluție paradigmatică – scrie Vasile Tonoiu – minează însăși structura sistemului de gândire, formele, configurațiile și ierarhiile conceptuale recunoscute, evidențele empirice și logice, regulile și normele fundamentale până atunci necontestate” (*idem*, p. 41).

Vorbind despre revoluția copernicană, Morin scrie: “este atât de profund înrădăcinată în realitatea socială-culturală-noologică-psihică, încât condițiile distrugerii și înlocuirii sale necesită mari transformări sociale, culturale, care ele însele nu se pot înfăptui decât cu concursul unei transformări paradigmatice” (*Les Idées…*, ed. cit., p. 234 – apud 9).

Transformarea unei paradigme nu poate fi, așadar, doar obiectivul “luptei de idei”, al activității demonstrative sau pedagogice, căci acest proces este atât de complex încât nu poate fi gândit în termenii unei paradigme deja existente. El presupune transformarea regulilor de transformare, adică tocmai a regulilor generate de “nucleul” unei paradigme. Morin vede revoluția paradigmatică similară cu cladogeneza (reorganizarea generală a structurilor organizatorice ale ființei vii, din care se naște o nouă ramură filetică). Prin această analogie, el ne atrage atenția că procesul de înlocuire a unei paradigme de către alta nu poate fi un proces conștient, și nici măcar un proces “logic”, căci orice logică este pre-definită în cadrul unei paradigme: “Fiecare adevărată revoluție paradigmatică se efectuează în condiții logice imposibile. Dar așa s-a născut viața, așa s-a născut lumea: în condiții logice imposibile…” (Les Idées, ed. cit. p. 236 – apud 9).

Citatul de mai sus ne dovedește că analogiile biologiste folosite de Morin nu înseamnă biologism (explicarea socialului și noologicului prin biologic)[11]. Dimpotrivă, el integrează cunoașterea umană în fenomenul mai larg al Vieții, înțelegând-o ca parte a unui “întreg autentic”. Dar o astfel de înțelegere, precum și înțelegerea

acestei înțelegeri presupun plasarea într-o nouă paradigmă, pe care Morin chiar o propune în Metoda sa: paradigma complexității.

Pentru el, orice cunoaștere se înscrie într-o constelație de factori biocerebrali, socioculturali și istorici. Ideea cea mai simplă angajează, conjunct, cele două hipercomplexități: bioantropologică și socioculturală. Complexitatea cunoașterii umane poate fi descrisă prin "relația simultan–complementară, concurentă, antagonistă, recursivă și holografică între aceste instanțe cogeneratoare ale cunoașterii" (Les Idées, ed. cit., p. 20 – apud 9).

Impunerea în lumea de azi a noii paradigme ("a complexității") presupune asimilarea ei în ansamblul vieții individuale și sociale, în întreaga cultură și civilizație. În opinia lui Vasile Tonoiu, "e vorba de sporirea competenței umane, de comunicare și dialog, de înțelegerea reciprocă între indivizi, grupuri umane, societăți și culturi, fără a suprima diferența și alteritatea prin asimilare reductivă, adică simplificatoare" (9, p. 47).

În opinia noastră, civilizația europeană (inclusiv cele de sorginte europeană) traversează, în prezent, o astfel de revoluție paradigmatică. Ea este solidară cu procese de o noutate mai mică sau mai mare, cum este, de pildă, unificarea europeană. Pe de o parte, acestea o fac posibilă; pe de altă parte, ele sunt posibile datorită revoluției paradigmatice. Numai în acest context de "transformare a regulilor de transformare" ne putem simți îndreptățiți să gândim posibilitatea unei culturi europene unificate. Posibilitatea apare, însă, la nivel global (planetar), căci astăzi nu ne mai putem imagina o revoluție paradigmatică "locală" sau "secvențială". Dar de această dată, "progresul" nu se va mai realiza de la sine, în mod "fatal", iar "forțele progresiste" nu vor mai fi cele care "înțeleg sensul progresului și se pun în slujba acestuia". Dimpotrivă, "forțele progresiste" post-istorice (dacă vor exista și care vor fi ele!) vor fi cele care vor inventa și vor crea noile direcții ale evoluției istorice. Dacă vor exis-

ta astfel de "forțe progresiste", ele vor acționa în cadrele noii paradigme "complementar-holiste"; conceptele lor organizatoare vor fi cele de cunoaștere-comunicare și de relație, iar etica lor va fi una a empatiei și a cooperării: o "etică a grijii" (*ethic of care*)[12].

La începutul veacului al XXI-lea constatăm că paradigma noastră culturală (iudeo-creștină) și-a atins „granițele naturale", dincolo de care se întind alte „continente" culturale, guvernate de alte semiotici. Avem datoria să le cunoaștem și să le înțelegem, dar nu pentru a le coloniza și a le schimba după chipul și asemănarea noastră, ci pentru a construi „poduri". Ceea ce presupune un nou tip de responsabilitate și un nou tip de competență, pe care istoria de până acum nu le-a cunoscut: *responsabilitatea comuznicațională* și, respectiv, *competența transculturală* (a se vedea 30, 31).

NOTE

1. Într-un mod similar, adică "tehnic", gândește culturile și Geert Hofstede, în cartea sa *Cultures and Organizations. Software of the mind*, apărută la Londra în 1991 și tradusă în românește cinci ani mai târziu (2). Autorul olandez, cercetător la Institute for Research on Intercultural Cooperation (IRIC), localizează "infrastructura" unei culturi în așa-numitele programe mentale, prin care înțelege "moduri de gândire, simțire sau acțiune" care au fost "întipărite în mintea unei persoane" (2, p. 20). Deși funcționează ca un "subsol tehnic" al culturilor, programele mentale nu au nimic misterios, cum avea intelectului transcendental al lui Kant: "Sursele unor programe mentale individuale provin din mediile sociale în care cineva a crescut și a câștigat experiență de viață. (...) Progamele mentale variază tot atât de mult ca și mediile sociale în care ele sunt dobândite" (*ibidem*). Când gândește cultura ca "software mental", Hofstede o numește "cultură secundară " și o definește ca "programare colectivă a gândirii care distinge membrii unui grup (sau categorie de oameni) de un altul" (*idem*, p.21).
   Pentru cei interesați de studierea barierelor din comunicarea interculturală în vederea ameliorării culturii organizaționale este de un real folos consultarea capitolului "Interpretarea programelor mentale" (*idem*, pp. 279-292).
2. Iată cum surprinde Karl Popper concepția lui Platon despre mișcare: "Formele sau Ideile perfecte și bune sunt anterioare c(piilor, lucrurilor sensibile, fiind oarecum primogenitorii sau punctele de plecare ale tuturor schimbărilor din lumea supusă schimbării. Această concepție este folosită în evaluarea tendinței generale și a direcției principale a tuturor schimbărilor din lumea lucrurilor sensibile. Căci dacă punctul de plecare al oricărei schimbări este perfect și bun, atunci schimbarea nu poate fi decât o mișcare de îndepărtare de la ceea ce este perfect și bun; ea este orientată negreșit spre ceea ce e imperfect și rău, spre corupție" (4, p. 51).

3. Suntem constrânși să considerăm comunicarea reală ca transfer conștientizat, căci conștientizarea transferului este o condiție sine qua non pentru biunivocitatea acestuia.
   Desigur, există și comunicare univocă, slab conștientizată de receptor (propaganda politică, publicitatea comercială sau comunicarea educațională din primii ani ai instrucției școlare). Dar când vorbim de comunicare interculturală sau de comunicare interideologică, suntem constrânși să acceptăm exigența biunivocității, deci suntem obligați să le gândim ca forme de transfer conștientizat.
   Nu credem că imitarea unor modele culturale provenite din altă cultură, cum se întâmplă adesea în țările lumii a teia, unde sunt importate, prin intermediul modei, idei și conduite occidentale (atunci când nu sunt importate ideologii și instituții) reprezintă o ilustrare a comunicării interculturale reale (ca transfer bidirecțional de idei, de valori și atitudini și chiar de comportamente). Mai devreme sau mai târziu, ineficiența socială a acestui gen de preluare neconștientizată (necritică) iese la iveală și nu vor întârzia nici reacțiile împotriva acestei ineficiențe, reacții care îmbracă aproape peste tot forma unor atitudini anti-occidentale.
   În accepțiunea pe care o dăm noi comunicării reale, nici "exportul", nici "importul" de cultură, nici "agresiunea" culturală și nici reacțiile violente împotriva "agresorilor" nu reprezintă forme de comunicare interculturală eficientă. O astfel de comunicare nu numai că nu-și atinge scopurile (nu este eficace), dar creează probleme mai multe și mai grave decât problemele pe care ar fi trebuit să le rezolve. Atacul terorist din 11 septembrie 2001 nu este decât o expresie a eșecului în comunicarea interculturală (este adevărat, o expresie de maxim dramatism și de maximă vizibilitate mediatică). El a fost "pregătit" cu mult timp înainte, prin exercițiul unei comunicări interculturale univoce. Dacă s-ar putea calcula "randamentul" unei astfel de comunicări, de cele mai multe ori acesta ar avea o valoare negativă (subunitară)!

4. În literatura filosofică din țara noastră, conceptul de paradigmă culturală are o carieră destul de lungă, el intrând în limbajul științelor sociale și al filosofiei românești aproape concomitent cu impunerea lui pe plan internațional. Astfel, o nouă abordare a comunicării interculturale și interideologice a fost inițiată la noi de Vasile Tonoiu, în 1978, cu volumul Dialectică și relativism (5), și continuată de același autor cu importante apariții în 1989, 1995 și de două ori în 1997 (6, 7, 8, 9).

   Venind dinspre epistemologie și filosofia științei, Angela Botez tematizează în literatura noastră ideea de paradigmă disciplinară, dar o deschide, aproape din primele lucrări pe această temă, spre ideea de paradigmă culturală: Dialectica creșterii științei. O abordare epistemologică (1980), Revoluție și creație (1983), Lucian Blaga. Cunoaștere și creație – coord. (1987), Metamorfoze actuale în filosofia științei – coord. (1988). Lucrările de după 1990, majoritatea apărute în publicații periodice, sunt dominate de câteva "concepte integrative", printre care și cel de paradigmă – atât în sensul practicii științifice, cât și în sens cultural – uneori, și ideologic, în sens larg (vezi, mai ales, 10 și 11). În cartea sa cea mai recentă, Concepte integrative, publicată în 1998 (12), Angela Botez realizează un excurs în istoria gândirii europene, prin prisma limbajului conceptual al fiecărei epoci (antichitate, modernitate și contemporaneitate – pe care o împarte în "secolul XX" și "postmodernism"). În viziunea autoarei, pentru secolul ce s-a încheiat putem vorbi de o "paradigmă de tranziție" (12, pp. 52-88).

   O utilizare prolifică a cunoscut acest concept în teoria socială, la autori din generația de mijloc, cum ar fi Ilie Bădescu și Ion Ungureanu. În cartea sa din 1984, Sincronism european și cultură critică românească (13), Bădescu face o conexiune cauzală între paradigma disciplinară (în sensul de la Kuhn) și paradigma culturală, conexiune care îi legitimează folosirea conceptului în analiza istorică a culturii române. În capitolul intitulat "Teorie și paradigmă. Sincronism și protocronism" (13, pp. 25-37), autorul consideră că așa cum "orice ciclu al cunoaște-

rii științifice pornește cu elaborarea unor probleme științifice", este normal ca "orice nouă serie istorică să implice totodată o relansare a 'ciclului cunoașterii științifice', în așa fel încât apariția 'noilor probleme' (…) să reclame totodată inventarea unei noi paradigme culturale care va dirija conduitele sociale și procesele creatoare ale noilor agenți istorici" (*idem*, pp. 30-31). În concluzie, "Noile concepții ale cunoașterii reprezintă așadar elementul central al unei paradigme culturale" (*idem*, p. 31).

Fără să abuzeze de termenul "paradigmă" (preferând să-l folosească pe cel de "serie constitutivă"), Ion Ungureanu face, totuși, o analiză de tip "paradigmatic" în cartea sa din 1988, Idealuri sociale și realități naționale (14). Regretatul sociolog (teoretician și istoric al sociologiei cu un larg orizont filosofic și cu un excepțional antrenament epistemologic) avansa o teză revoluționară în climatul intelectual românesc de la sfârșitul anilor '80: "Punctul nostru de vedere este că ideologiile nu pot fi și nu sunt nici astăzi separate de concepțiile despre societate, de teoriile sociologice și de știința sociologică" (14, p. 17). Odată stabilit raportul dintre ideologie și știința sociologică, Ungureanu trecea la re-definirea criteriilor de științificitate pentru perimetrul cunoașterii sociale: "sociologia, ca disciplină aparținând științelor sociale sau ale culturii, nu este și nu poate fi, așa cum s-a observat de mult și cum au reafirmat Th. Kuhn, G. Ritzer și alții, o știință monoparadigmatică, ci, dimpotrivă, multiparadigmatică. (…) Sociologia și cele mai multe științe sociale sunt științe contextuale, enunțurile lor sunt valide în sau pentru contexte istorice determinate" (*idem*, pp. 18-19).

Această abordare – evident antipozitivistă – i-a permis să sesizeze că scopurile constitutive ale sociologiei românești au fost legate de "tensiunea dintre idealurile sociale (…) și realitățile istorice naționale" (*idem*, p. 26), ceea ce explică faptul că sociologia românească s-a născut nu ca o sociologie "rațional-explicativă" (ca în Occident), ci ca una "comprehensivă" (*idem*, p. 27), ca "o sinteză cu totul originală, aceea dintre pozitivism și mesianismul național" (*idem*, p. 30). Împotriva celor care

încercau să "citească" istoria sociologiei românești cu ochelari occidentali, Ion Ungureanu afirma că "sociologia s-a născut în România relativ independent de geneza sociologiei occidentale, ca o știință a națiunii în constituire și în 'tensiune' cu forma generală a societății capitaliste moderne occidentale" (*idem*, p. 31).

La interferența dintre teoria socială, filosofia culturii și filosofia științei, Grigore Georgiu abordează problema identității naționale într-un volum apărut în 1997: Națiune. Cultură. Identitate (15). Datorită domeniului abordat (cultura) și a strategiilor de abordare (specifice epistemologiei post-pozitiviste), lucrarea lui Grigore Georgiu se apropie mult de tema noastră. Unul dintre numeroasele puncte comune este faptul că autorul se raportează la paradigmele culturale atât în calitatea lor de obiect de studiu, cât și în aceea de instrument euristic.

Astfel, în capitolul VI, intitulat "Culturi și paradigme" (*idem*, pp. 238-278), paradigmele sunt definite drept "cod logic al culturilor" și li se analizează "fundația existențială", "nucleul dur" sau "periferiile insuregnte". Pe de altă parte, în capitolele VII și IX, intitulate semnificativ "Paradigma clasică a raportului unitate–diversitate", respectiv "Sfârșitul universalității și afirmarea noii paradigme", autorul întreprinde un examen critic al epistemologiei secolului XX, pentru a semnala trecerea de la raționalitatea liniară ("paradigma clasică") la raționalitatea non-liniară ("noua paradigmă"). Bineînțeles, Grigore Georgiu va beneficia de noua paradigmă pentru a denunța obstacolele epistemologice care au grevat teoriile specificului național - în primul rând, conceperea raportului universal-specific ca opoziție exterioară și dihotomică, raport pe care îl va re-elabora epistemologic într-o viziune holistică și holografică, pe baza principiului complementarității și al nonseparabilității (pentru înțelegerea acestor viziuni și principii, vezi captolul I, paragraful 2).

5. Cu privire la acest aspect al teoriei lui Kuhn, vezi Mircea Flonta, "Natura și dinamica științei în concepția lui Th. S. Kuhn", studiu introductiv la prima ediție românească a Structurii…

(16, pp. 5-35, în special p. 30-31). Se poate vedea o analiză mai recentă, care aparține lui Valentin Mureșan și care poate fi găsită în Evoluție și progres în știință, paragraful 2.7., intitulat "Este incomensurabilitatea o iluzie?" (17, pp. 70-74).

6. În concepția lui Ferdinand de Saussure (18), "semnul lingvistic nu unește un lucru cu un nume, ci un concept cu o imagine acustică" [subl. ns., D.B.]. Semnificatul nu mai este obiectul, ci conceptul, despre care știm că este un construct cultural, nu un dat observațional (empiric). În modelul triadic al lui Ch. S. Peirce (19), între "reprezentant" și "obiect" intervine "interpretantul", care se află, după cum am văzut, sub presiunea contextului social, materializat în norme și convenții ce diferă de la o cultură la alta.
7. Din punct de vedere metodologic, translația conceptuală ar fi fost ilegitimă în următoarele două situații ipotetice:
   - dacă Thomas Kuhn (sau un alt autor) ar fi depistat nu "paradigmele disciplinare" din "Cetatea Științei", ci paradigmele culturale care funcționează "jos, în vale", unde exigențele raționalității, ale gândirii critice și asigurărilor metodologice sunt slabe sau lipsesc cu desăvârșire;
   - dacă Thomas Kuhn ar fi vorbit nu despre comportamentul irațional (în sensul limbajului filosofic american = nonconștient) al cercetătorilor din științele naturii, ci dimpotrivă, despre comportamentul rațional al acestora.

   În astfel de situații, extrapolarea iraționalului de la simțul comun la spiritul științific sau extrapolarea raționalului de la spiritul științific la simțul comun ar fi fost ilegitime. Dar cum teoria lui Kuhn nu se încadrează în nici una din cele două situații ipotetice, construirea conceptului de paradigmă culturală ni se pare legitimă din punct de vedere epistemologic. De altfel, chiar la Kuhn, în Postscriptumu-ul redactat la 7 ani după apariția primei ediții (16, pp. 219-255), găsim un sens mai larg al conceptului, pe care el însuși îl numește "sens sociologic", caz în care paradigma desemnează "o întreagă constelație de

convingeri, valori, metode etc., împărtășite de membrii unei comunități date" (*idem*, p. 220). Deci și pentru Kuhn, o paradigmă este împărtășită nu numai de membrii unor comunități științifice, ci de membrii oricărei comunități umane.]

8. Aici, cuvântul lume este folosit fără ghilimele, căci din perspectiva ontologiei regionale a umanului, expresia "lumi diferite" poate fi mai mult decât o metaforă. De altfel, credem că referențialul, în sensul definit și utilizat de Gonseth, deschide o perspectivă aparte pentru elaborarea unei ontologii a umanului. Din acest punct de vedere ne apar deosebit de utile dezvoltările filosofice ale ideii de referențial pe care le face Vasile Tonoiu (6, 7, 8), al căror potențial constructiv credem că a fost valorificat prea puțin în literatura noastră filosofică. O literatură care îi conține pe Mireca Eliade, Lucian Blaga, Constantin Noica și Mircea Vulcănescu ar putea marca dezvoltări tematice consistente în această direcție, mai ales că are avantajul – foarte important – de a nu suferi de un congenital eurocentrism [a se citi "occidentalocentrism"].
9. O seducătoare analiză a raportului de dominare/aservire între paradigme, de-a lungul istoriei universale, o face Virgil Nemoianu într-o lucrare publicată în 1989, intitulată O teorie a secundarului (26).

   În viziunea lui Nemoianu, dacă paradigmele dominante (pe care el le codifică sub consemnul generic "Principalul") ar domni nederanjate, istoria ar evolua spre entropie, orice "progres" s-ar degrada și s-ar bloca. "De cele mai multe ori, spune el, progresismul radical se transformă în teroare revoluționară și oroare totalitară" (26, p. 23). Din fericire, însă, "În momentul în care o soluție nu mai este acceptată în cadrul realității sociale, opera literară activează o serie de răsturnări intelectuale" (*idem*, p. 25), ceea ce îl conduce pe Virgil Nemoianu la constatarea: "Literatura ar trebui considerată una dintre forțele care acționează în istorie contracarând tendința entropică înspre declin" (*idem*, p. 31).

   După cum am spus, cartea autorului român (profesor de literatură comparată la Universitatea Catolică din Washington) propune

o re-citire a istoriei din perspectiva tensiunii dintre Principal și Secundar – în termenii analizei noastre, dintre paradigmele dominante (la un moment dat) și paradigmele dominate (la același moment). Una dintre concluziile acestei lecturi novatoare este: "Tensiunile și fricțiunile dintre epistemologia publică și aranjamentele particulare, dezorganizate ale secundarului constituie principala istorie ascunsă a culturii umane" (*idem*, p. 201).

10. Pentru cunoașterea celor mai importante contribuții din secolul XX cu privire la raportul genotip-fenotip, cu implicații directe asupra raporturilor filogeneză-cunoaștere și cunoaștere-semioză, este obligatorie studierea volumului Teorii ale limbajului – teorii ale învățării (27). El cuprinde celebra dezbatere dintre psihologul elvețian Jean Piaget și lingvistul american Noam Chomsky (de fapt, ambii fiind doi dintre cei mai importanți filosofi ai cunoașterii din secolul recent încheiat). Dezbaterea, organizată de Centrul Royaumont pentru o știință a omului, s-a dus în jurul problemei cunoașterii; ea s-a întins pe o perioadă de patru ani (1975-1979).
    S-au confruntat atunci două paradigme disciplinare concurente, obiectivate în două teorii la fel de prestigioase: teoria învățării (Piaget) și teoria limbajului (Chomsky), teorii care au rămas în istoria științei ca două abordări alternative – psihologia genetică și, respectiv, gramatica generativă. De aceea, dezbaterea a fost comparată cu o confruntare dintre Descartes și Locke, desfășurată într-o ședință comună a Academiei Franceze și Societății Regale din Londra. Cert este că disputta Piaget-Chomsky este una dintre cele mai importante dispute filosofice din secolul XX, fiind egalată ca importanță doar de disputa Popper-Kuhn (1964-1965), pe tema creșterii cunoașterii științifice.
11. La fel cum, de pildă, demersul lui Jean Piaget din Biologie și cunoaștere (28) nu înseamnă biologism, ci dimpotrivă: el subminează reducționismul – în special acea formă de reducționism rezultată din antropomorfizarea procesului de cunoaștere (Piaget i-ar spune "antropo-centrism" sau chiar "narcisism" intelectual și/sau teoretic).

12. "Etica grijii" a fost întemeiată de Carol Gilligan, în lucrarea In a Different Voice. Psychological Theory and Women's Development (apud 29, p. 98). După ce face o incursiune în istoria eticilor din antichitatea greacă până în zilele noastre, pe care le consideră "etici ginocentrice" (vezi cap. "Elitism, sexism și speciism în morală", 28, pp. 51-75), Mihaela Miroiu tratează problema "eticilor feministe" (cap. 3, *idem*, pp. 76-35). În acest context abordează și "etica grijii", ca model ce se opune "eticii drepturilor", specific masculină. Tensiunea dintre drepturi și grijă este resimțită de femei, iar în culturile în care drepturile prevalează în fața grijii, femeile devin victime.

    Reluând o tipologie elaborată de Joan Tronto, într-un studiu publicat în 1987 ("Beyond Gender Difference to a Theory of Care"), Mihaela Miroiu diferențiază cele două etici astfel:

    - etica drepturilor este centrată pe capacități morale (învățarea principiilor morale), gândire morală (rezolvarea problemelor prin căutarea unor principii cu aplicabilitate universală), concepte morale (asumarea dreptății și corectitudinii);
    - etica grijii este centrată pe dezvoltarea dispozițiilor morale spre grijă, căutarea unor răspunsuri potrivite pentru cazuri particulare, asumarea responsabilităților și relațiilor (29, p. 106).

    Numai că Tronto nu consideră "etica grijii" specific feminină. În Moral Boundaries (1993), ea scrie: "asocierea grijii cu femeile este incorectă empiric și istoric și, totodată, este și neînțeleaptă din perspectivă politică". Grija este paradigmatică pentru toate grupurile defavorizate și "tocmai de aceea societatea o degradează ca importanță, ca să mențină puterea celor privilegiați" (*idem*, p. 109). Tronto distinge între două tipuri mari de teorii morale: abstracte, care constau într-un set de principii universalizabile și imparțiale (de pildă, kantianismul și utilitarismul); contextuale, care sunt subordonate nevoii de a descrie moralitatea, sensul vieții umane, educația spre virtute etc. Al doilea tip pare mai potrivit pentru așa-numita "etică a grijii", căci "moralitatea este întotdeauna contextuală și istorică,

inclusiv atunci când pretinde că este universală” (*ibidem*).

Pentru cei interesați de această orientare teoretică este foarte utilă consultarea articolelor “epistemologie feministă” (Lorraine Code) și “epistemologie morală” (Jonathan Dancy) din excelentul instrument de lucru care este Dicționarul de filosofia cunoașterii (30, vol. I, pp. 314-320 și, respectiv, 320-327).

Cititorul va sesiza ușor similitudinea dintre această abordare a moralității și “abordările neriguroase” ale limbajului (vezi capitolul IV, paragraful 1). În viziunea noastră, noua filosofie a științelor, noua epistemologie, noua abordare a limbajului și noua abordare a moralității comunică între ele, fiind solidare cu raționalitatea neliniară din noua dialectică a naturii. Împreună, ele formează o nouă paradigmă spirituală: cea a post-modernității.

TRIMITERI BIBLIOGRAFICE

1. Susanne K. Langer – Philosophy in a New Key – a study in the symbolism of reason rit and art, Cambridge, Massechusetts, Harvard University Press, 1942.
2. Geert Hofstede – Managementul structurilor multiculturale. Software-ul gândirii, Editura Economică, București, 1996.
3. Dumitru Borțun – “Omogenizarea socială și ‘înflorirea personalității’ ”, în “Revista de filosofie”, nr.5/1980.
4. K.R. Popper - Societatea deshisă și dușmanii ei, vol.I – Vraja lui Platon, Humanitas, 1993.
5. Vasile Tonoiu – Dialectică și relativism. Ideea de referențial, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1978.
6. Vasile Tonoiu – Ontologii arhaice în actualitate, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.
7. Vasile Tonoiu – Omul dialogal. Un concept răspântie, Editura Fundației Culturale Române, București, 1995.
8. Vasile Tonoiu – Dialog filosofic și filosofia dialogului, Editura Științifică, București, 1997.
9. Vasile Tonoiu – În căutarea unei paradigme a complexității, Editura IRI, București, 1997.

10. Angela Botez – “Le nouveau paradigme spirituel du XX-em siecle”, în “Revue roumaine”, nr. 6-8/1992.
11. Angela Botez – “Nașterea paradigmei holist-complementariste în secolul al XX-lea. Poziții ale filosofilor români”, în “Revista de filosofie”, nr. 1/1994.
12. Angela Botez – Concepte integrative – antice, moderne, post-moderne, Editura SEMNE, București, 1998.
13. Ilie Bădescu – Sincronism european și cultură critică românească, Editura Științifică și Enciclopedică, 1984.
14. Ion Ungureanu – Idealuri sociale și realități naționale. Seriile constitutive ale sociologiei românești (1848-1918), Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.
15. Grigore Georgiu – Națiune.Cultură.Identitate, Editura Diogene, București, 1997.
16. Thomas Kuhn – Structura revoluțiilor stiințifice, Editura Stiințifică și Enciclopedică, București, 1976.
17. Valentin Mureșan – Evoluție și progres în știință, Editura Alternative, București, 1996.
18. Ferdinand de Saussure – Curs de lingvistică generală (publicat de Charles Bally și Albert Riedlinger), ediție îngrijită de Tullio Mauro, POLIROM, Iași, 1998.
19. C. S. Peirce – Collected Papers, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1931.
20. Thomas Kuhn – “Noi reflecttii despre paradigme”, în Tensiunea esențială, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1982, pp. 334-359.
21. Edgar Morin – La paradigme perdu: la nature humaine, Editions du Seuil, Paris, 1973.
22. M. Maruyana – “Paradigmology and its application to cross-disciplinary, cross-professional and cross-cultural communication”, în “Cybernetica”, XVII, 2/1974, pp. 136-280.
23. Michel Foucault – “Truth and Power”, în vol. 20-th Century Political Theory (ed. S.E. Bronner), New York, 1997.
24. George Soros – Pentru o transformare a sistemului sovietic, Editura Humanitas, București, 1991.

25. Dumitru Borțun – „Resetarea culturală a societății românești, în vederea integrării ei în spațiul de civilizație al Uniunii Europene", în *Revista Română de Jurnalism și Comunicare*, Anul II, nr, 1/2007, Serie nouă.
26. Virgil Nemoianu – O teorie a secundarului. Literatură, progres și reacțiune, Editura Univers, București, 1997.
27. * * * Teorii ale limbajului - teorii ale învățării. Dezbaterea dintre Jean Piaget și Noam Chomsky, Editura Politică, București, 1988
28. Jean Piaget – Biologie și cunoaștere, Editura Dacia, Cluj, 1971.
29. Mihaela Miroiu – Convenio. Despre natură, femei și morală, Editura Alternative, București, 1996.
30. Jonathan Dancy, Ernest Sosa (ed.), Dicționar de Filosofia Cunoașterii, vol. I, II, Editura TREI, 1999, 2001.
31. Dumitru Borțun, „Communicational Responsibility. Two Case Studies", *Cogito. Multidisciplinariry Research Journal*, Vol. V, no. 2/June, 2013, pp. 23-27
32. Dumitru Borțun, „Intercultural Education and Transcultural Education", *Euromentor Journal*, Volume IV, No. 2/June 2013, pp. 15-22

VI. CLIVAJE ÎN COMUNICAREA INTERIDEOLOGICĂ

După cumam văzut, pentru a avea loc o comunicare neproblematică (fără obstacole), este nevoie, în primul rând, de un limbaj comun. Dar "limbaj" nu înseamnă doar "vocabular"; el mai presupune un anumit sens atribuit cuvintelor, precum și norme specifice de organizare a discursului1.

Există situații în care limbajul este comun și vocabularele sunt diferite (de pildă, limbajul matematic exprimat în două limbi naturale), după cum există și situații diametral opuse: vocabular comun și limbaje diferite2. În situațiile din prima categorie, problemele comunicării se rezolvă relativ simplu, prin apelul la dicționar. Dacă doi matematicieni (să spunem, unul român și altul englez) nu sunt vorbitorii aceleiași limbi naturale (nu utilizează același vocabular), problemele ce pot să apară sunt relativ ușor de rezolvat: se apelează la un translator și, eventual, la dicționar.

Situațiile din cea de a doua categorie sunt cele mai nefericite, căci ele presupun două inconveniente majore ce se alimentează reciproc:

a. datorită limbajelor diferite, comunicarea (reală) este imposibilă;
b. datorită vocabularului comun, poate fi întreținută – uneori, pentru mult timp – iluzia comunicării (reale).

În situațiile din a doua categorie, sensul atribuit cuvintelor aceluiași vocabular diferă de la un interlocutor la altul (de la o

cultură la alta). Când limbajele diferă, sunt posibile următoarele efecte:

1. în plan semantic avem un "dialog al surzilor" (ceea ce înseamnă că fiecare locutor decodifică mesajul celuilalt prin intermediul propriului limbaj, adică nu "aude" decât ceea ce gândește el însuși, nu ceea ce gândește partenerul său de dialog);
2. în plan psihologic avem o sursă de disconfort psihic, de lehamite și, uneori, de exasperare (de unde și tendința de evitare a contactelor cu Celălalt);
3. în plan pragmatic avem o cooperare dissensuală și, aproape întotdeauna, un prilej de conflict.

După cum se poate vedea, absența limbajului comun generează efecte inverse comunicării, toleranței și cooperării. De altfel, istoria secolului XX ne învață un lucru simplu dar fundamental pentru condiția umană: "Câtă lipsă de comunicare, atâta violență!". Cât de dificilă este surmontarea acestui obstacol – absența limbajului comun - ne putem da seama dacă ne amintim că dezbaterile dedicate unei definiții general-acceptabile a termenului "agresiune" folosit în documentele oficiale ale ONU au durat 30 de ani (1945-1975). Deși se găsea în vocabularul tuturor interlocutorilor (statele membre ale ONU), timp de trei decenii termenul nu și-a putut găsi un sens genaral-acceptat (adică o definiție univocă – absolut necesară pentru definirea, în continuare, a termenilor de "agresor" și "parte agresată").

Pe bună dreptate, ni se poate spune că, în cazul evocat mai sus, sensul cuvintelor nu era determinat doar de paradigmele culturale, ci și de interesele economice, politice, geostrategice și militare ale interlocutorilor. Chiar dacă lucrurile stau așa – și în primul rând așa stau –, nu putem exclude ipoteza că decuparea sensului de către fiecare locutor era guvernată, adesea, de experiențe istorice diferite (de pildă, experiența istorică a fostelor colonii versus experiența

istorică a fostelor metropole). Studii de lingvistică și antropologie comparată ar pune în evidență, foarte probabil, și acest determinism. Neavând acces la un astfel de program de cercetare, ne-am rezumat la o sumară analiză de caz pe terenul comunicării politice dintre români și maghiarii din România (prezentată în Anexa 4). Terenul este propice, deoarece și aici întâlnim adeseori presupoziții "extracomunicaționale" care pun în umbră sau elimină din discuție ideea barierelor în comunicare, însuși actul comunicării. Din partea românilor – presupoziția că problemele de comunicare sunt un simplu paravan, în spatele căruia se ascund interese economice, politice și geostrategice ale Ungariei sau ale altor forțe ostile României, iar din partea maghiarilor – presupoziția lipsei de bună-credință și de seriozitate din partea românilor, a lipsei unei deschideri "de tip modern" din partea acestora. De ambele părți este presupusă, însă, incompetența comunicațională a interlocutorului (atunci când nu se fac referiri exprese la o incompetență mai generală).

Astfel de situații devin inteligibile cu ajutorul conceptelor lui Jürgen Habermas "formă de viață" și "interese de cunoaștere".

1. FORMELE DE VIAȚĂ ŞI INTERESELE DE CUNOAŞTERE

Concluziile cercetărilor "neriguroase" din perimetrul filosofiei limbajului se regăsesc și în alte tematizări ale filosofiei din a doua jumătate a secolului nostru, care pornesc din direcții diferite dar ajung la aceleași concluzii despre cunoaștere, limbaj și comunicare.

Unul dintre cei mai importanți gânditori contemporani care au demonstrat existența unei condiționări lingvistice a cunoașterii – inclusiv a cunoașterii științifice! – este Jürgen Habermas[1].

[1] Jürgen Habermas (n. 1929) aparține generației de teoreticieni afirmați în anii '60 ai secolului trecut. A studiat filosofia, dreptul, literatura universală și psihologia la Bonn și Zürich; și-a dat doctoratul în 1954, cu o teza despre Shelling. A fost profesor la Heidelberg, director al Institutului de cercetări so-

Problema centrală a studiului său “Cunoaștere și interes” (1968) este sensul conceptualizărilor din științe; dezlegarea ei a evidențiat, totodată, existența unor “interese conducătoare de cunoaștere”, adică a unor “orientări fundamentale” ce rezultă din “imperativele formei de viață socio-culturală legate de muncă și limbă”; în interiorul “formei de viață” se stabilesc condițiile de obiectivitate ale experienței (3).

Habermas consideră că însăși escamotarea intereslor de cunoaștere sub masca unei "cunoașteri pur obiective" reprezintă un interes de cunoaștere. În viziunea lui, povestea începe în Grecia antică, atunci când oamenii au resimțit ideea de "contemplare dezinteresată" ca pe o șansă de emancipare[3]: emanciparea de puterile supraumane, cărora filosofia le uzurpase statutul ontologic de "forțe obiective", coborându-le "la nivel de forțe sufletești" și transformându-le în "demoni interiorizați" (3, p.127). În acest moment, catharsis-ul nu mai era atins prin intermediul misterelor, ci prin intermediul "teoriei pure", care permitea subiectului să se identifice cu legile abstracte ale ordinii cosmice. Iată, așadar, cum "teoria pură", care propune un "tablou obiectiv" al ordinii universale, contribuie la constituirea subiectului, adică la formarea identității într-o anumită epocă ("formă de viață"): "Dacă identitatea ființei pure ar fi fost demascată ca iluzie obiectivistă, identitatea eului n-ar fi putut să se formeze sprijinindu-se pe ea. Faptul că interesul este refulat face încă parte din însuși acest interes" (*idem*, p. 128).

Am zăbovit asupra acestui segment al analizei habermasiene pentru că el relevă mecanismul intim al disimulării intereselor de cunoaștere în orice viziune care proclamă posibilitatea unei cu-

---

ciale de la Frankfurt (după moartea lui Adorno), titular al catedrei de filosofie și sociologie la Universitatea din Frankfurt; din 1971 este directorul Institutului Max Plank din Stranberg. Este considerat unul dintre cei mai importanți filosofi în viață și unul dintre cei mai prolifici autori contemporani (în 1976, un biograf olandez înregistra 170 de lucrări publicate).

noașteri "pur obiective", epurate de valori, afecte și interese. Același mecanism stă la baza viziunii moderne despre natura cunoașterii științifice și despre rolul științei în viața oamenilor ("Știința e putere!", decreta Francis Bacon în Novum Organon, la 1620). Identitatea noului subiect istoric – omul modern – nu s-ar fi putut construi fără emanciparea lui de prescripțiile teologiei medievale și de pulsiunile unui simț comun misticoid, animat de numeroase superstiții populare de sorginte pre-creștină[4].

Avantajul pe care se pare că îl aduc "științele exacte", pe care Habermas le numește "științe empirico-analitice", constă în faptul că ele oferă o cunoaștere predictivă, precum și posibilitatea de a se măsura succesul operațiilor de care depinde observația controlată (experimentală). Tocmai la nivelul observației directe își ancorează empirismul iluzia obiectivistă: în această observație este dat ceva nemijlocit, deci fără adaos subiectiv. Dar în realitate, așa-numitele enunțuri de bază nu reflctă fapte în sine, ci dimpotrivă: ele exprimă succesele sau insuccesele operațiilor pe care le-am întreprins. În fond, "faptele" semnificative pentru științele empirice se constituie printr-o organizare prealabilă a experienței.

Habermas conchide: "ceea ce împinge teoriile experimentale în sensul unei descoperiri a realității este un interes vizând extinderea și asigurarea pe plan informativ a acțiunii noastre controlate de succes" (*idem*, p.130). Așadar, întreaga viziune modernă (în variantă vest-europeană) cu privire la "obiectivitate" exprimă un interes de cunoaștere: posibilitatea de a dispune tehnic de procesele obiectivate. Dar acest interes nu este universal; el poate lipsi din unele culturi – altele decât cea vest-europeană. De pildă, în cultura indiană sau central-africană nu se manifestă interes pentru "acțiunea controlată de succes", deci nici pentru asigurarea în plan informativ a acesteia, și nici pentru extinderea ei continuă; în aceste

culturi, ideea de obiectivitate va fi definită în cu totul alți termeni decât în cultura vest-europeană. Altfel spus, nu "experiența obiectivă" – definibilă în termenii pozitivismului – determină succesele în muncă și comunicare, ci invers: "forma de viață" determină ceea ce se consideră, la un moment dat, obiectivitate.

Prin această răsturnare copernicană, Habermas deschide calea unei critici nimicitoare a teoriei neopozitiviste a științei. Concepția pozitivistă considera drept model universal de obiectivitate cunoașterea din științele naturii, adică tocmai cunoașterea care ignoră determinarea ei de către interese, afecte și valori. În concluzie, ceea ce înaintașii noștri considerau că reprezintă "cunoașterea pură" nu este decât o cunoaștere cu o falsă conștiință de sine, o cunoaștere alienată. Habermas demonstrează că există o strânsă legătură între sensul enunțurilor și interesele de cunoaștere – legătură ce se constituie în "condițiile reproducerii socio-umane a vieții" (3, pp. 121-141). Dacă afirmațiile lui Habermas sunt valabile pentru cunoașterea științifică, ele vor fi cu atât mai valabile pentru cunoașterea comună și pentru limbajele naturale. Din moment ce succesele noastre în muncă și în comunicare nu sunt determinate de accesul la o pretinsă "experiență obiectivă", care ar fi comună tuturor culturilor și tuturor oamenilor, dacă – așa cum afirmă Habermas – obiectivitatea însăși este definită în interiorul unor "forme de viață" diferite, înseamnă că nu există un limbaj neutru – "observațional", cum ar spune pozitiviștii – care să mijlocească traducerea unor limbaje în altele.

Prin această mișcare conceptuală, Habermas de-legitimează orice formă de etnocentrism, inclusiv eurocentrismul. Încă din epoca Marilor Descoperiri Geografice, eurocentrismul a fost resimțit ca superioritate a civilizației europene față de civilizațiile recent descoperite, bazată pe superioritatea culturii europene (occidentale). Argumentele pentru superioritate erau, în princi-

pal, două: unul de ordin religios, care funcționează în interiorul tuturor religiilor ("Dumnezeul meu este singurul adevărat") și altul de ordin epistemologic-praxiologic: dacă tehnologia noastră este mai eficace în transformarea naturii, înseamnă că și cunoștințele noastre despre realitate sunt mai obiective ("sunt singurele cunoștințe adevărate"). Ori, prin teoria formelor de viață Habermas ne spune că ideea de obiectivitate este produsul fiecărei forme de viață (în cazul nostru, al celei europene), deci nu poate funcționa drept criteriu de ierarhizare a formelor de viață: "succesele în muncă și comunicare" nu reprezintă un indicator transcultural după care ar putea fi ierarhizate culturile. Aceste succese sunt indicatori de diferențiere, dar nu de ierarhizare; ca indicatori de ierarhizare, succesele în cunoaștere, comunicare și muncă funcționează doar în interiorul aceleiași forme de viață, unde există aceleași interese de cunoaștere (de pildă, hindușilor nici nu le trece prin cap să transforme natura, ceea ce face inaplicabil criteriul eficienței tehnologice la civilizația hindusă).

Problema dependenței ideii de adevăr față de atitudinea față de lume, de celelalte valori ale unei culturi, a fost dezvoltată de filosoful german Ernst Cassirer. El analizează această dependență în cazul culturii elenistice (4). Vorbind despre "tăietura epistemologică" realizată de Socrate (cel al lui Platon!) prin maieutică, Cassirer spune că acesta "pune o problemă cu totul nouă care nu poate fi rezolvată cu ajutorul modalităților noastre obișnuite de investigație" (4, p. 16). Trăsătura distinctivă a filosofiei lui Socrate nu este un nou conținut obiectiv, ci o nouă activitate și funcție a gândirii: "Filosofia, care fusese concepută până atunci ca un monolog intelectual, este transformată într-un dialog. (…) Mai înainte, adevărul putea fi conceput ca un lucru gata făcut care putea fi înțeles printr-un efort al gânditorului individual și (…) comunicat cu promptitudi-

ne celorlalți. Dar Socrate nu a mai putut subscrie la acest punct de vedere (…). Adevărul este prin natura lui rezultatul gândirii dialectice. El nu poate fi gândit (…) decât printr-o constantă cooperare a subiecților în cadrul întrebărilor și răspunsurilor adresate mutual. El nu este, prin urmare, asemenea unui obiect empiric; el trebuie înțeles ca produsul unui act social [subl. ns., D.B.]" (*idem*, p. 17).

Această idee, pe care Cassirer i-o atribuie lui Socrate, va fi dezvoltată mai aproape de noi de Michel Foucault, în studiul din 1980 "Adevăr și putere" (5), unde susține teza că adevărul este un produs al societăților, al raporturilor de putere – inclusiv al "bio-puterii", care controlează corpurile umane (idee dezvoltată în Istoria sexualității). Căci puterea, spune Foucault, nu este doar constrângătoare, ci și productivă: "ea produce plăcere, cunoaștere și discurs" (6).

Existența unor concepții diferite despre adevăr și despre criteriile adevărului determină și idealuri de științificitate diferite. Iată cum interpretează Cassirer "revoluția copernicană" realizată de Socrate prin formularea principiului gnoseologic (dar și ontologic) "Cunoaște-te pe tine însuți!": "De acum înainte, autocunoașterea nu este privită ca un simplu interes teoretic; (…) ea este considerată obligația fundamentală a omului. Marii gânditori religioși au fost primii care au inculcat această cerință morală. În toate formele superioare ale vieții religioase, maxima 'Cunoaște-te pe tine însuți' este privită ca un imperativ categoric, ca o lege morală și religioasă fundamentală" (4, p. 14).

Prin acest ideal de cunoaștere, care este totodată și un ideal moral, Socrate apropia filosofia europeană de filosofia Orientului. Dacă pentru el "viața lipsită de această cercetare nu e trai de om" (Apologia), pentru gândirea orientală – spune Mircea Eliade – adevărații savanți sunt cei "care dovedesc în același timp și o serioasă viață socială ascetică și morală, fundamentul sine qua non al adevăratei cunoașteri" (7, p. 15). Idealul de savant sau de "spirit științific", unde

Adevărul și Binele se condiționează reciproc, este solidar cu alte definiții ale "științificității", deci ale obiectivității: "Pentru că în culturile extra-europene pot fi descifrate destule 'științe ale naturii' care, deși fundamental deosebite de concepțiile noastre moderne, au totuși, legile lor de creștere, criteriile lor de validitate, etc." (*ibidem*).

În Cosmologie și alchimie babiloniană (7), Mircea Eliade pledează nu numai împotriva eurocentrismului manifestat adesea de istoricii științei, ci și împotriva pozitivismului, a epistemologiei sale care subîntinde știința modernă europeană: "Dar această înțelegere a 'științei naturii' este o cucerire recentă a spiritului omenesc. Ea nu este nici absolută, nici universală [subl. ns., D.B.]. Voim să spunem că au existat și altfel de 'științe ale naturii' care nu s-au întemeiat pe criteriul cantității și al măsurătorii. În cadrul multor culturi istorice s-a elaborat o 'știință a naturii' care nu are decât incidentale întâlniri cu conceptele științei europene.

Dacă pornim de la premisa că întregul corp de valori acordate naturii de către culturile extra-europene sunt superstiții, și ne interesăm cu precădere de acele fragmente care coincid întâmplător cu seria adevărurilor noastre științifice (adică justificate experimental) – facem o gravă greșeală de optică istorică" (*idem*, p. 12).

Pe aceeași linie au fost formulate poziții și mai radicale. Astfel, Leopold Sedar Senghor (8), după ce vorbește de "elemente de științificitate" prezente în culturile africane tradiționale, științificitate bazată pe "participarea subiectului la obiect" (8, p. 173), contestă valoarea de țel suprem al cunoașterii atribuită de europeni cunoașterii obiective: "avem mult respect pentru această concepție ultra-raționalistă a activității generice și a ultimului țel al omului, chiar dacă această concepție ar fi atee. Totuși, nu o împărtășim" (*idem*, p. 286). Valorizând mai mult o "cooperare care îmbogățește reciproc", Senghor vede modelul pentru "activtatea generică a omului" în creația artistică (în sens larg).

După cum am văzut deja, adepții abordărilor "riguroase" din filosofia limbajului rămân prizonierii unei viziuni asupra "științei" și a "științificității" care-i determină să anatemizeze multe forme de cunoaștere, excomunicându-le din Cetatea Cunoașterii Obiective. De pildă, cunoașterea mistică nu poate intra în "forma canonică de cunoaștere", deși în toate religiile mari ale lumii (iudaism, budism, confucianism și creștinism), care propun ca ideal cunoașterea-de-sine, aceasta are un rol fundamental, substituind așa zisa cunoaștere "obiectivă" definită în termenii culturii (vest)europene. Celebra "Rugăciune a inimii" (sau Rugăciunea lui Isus) reprezintă, în creștinismul ortodox, o astfel de experiență de autocunoaștere; fiind o "cale" strict individuală, ea este nu doar neglijată complet de teoria "științifică" a cunoașterii, dar și respinsă de ierarhii bisericilor ortodoxe (vezi 9).

2. REFERENȚIALELE CULTURALE ŞI IDEOLOGICE

Într-un număr dublu din 1971 al lui "Revue universitaire de Science Morale", Ferdinand Gonseth[2] invocă un episod euristic

---

[2] Ferdinand Gonseth (1890-1975) este cunoscut ca inițiator al idoneismului (orientare metodologică în care este susținută "deschiderea la experiență" a reflecției filosofice). A urmat cursurile Școlii politehnice federale din Zürich, secția de Matematică (1909-1914), iar în 1916 și-a luat doctoratul cu o teză dedicată apolarității în matematică. A fost profesor la universitățile din Zürich și Berna, precum și la Școala politehnică federală din Zürich (1930-1960), unde a predat cursuri de matematică și de filosofia științei; în 1960 s-a retras din activitatea didactică.

Principalele sale lucrări filosofice sunt Filosofia matematicii (1950), Filosofia neoscolastică și filosofia deschisă (1954), Metafizica și deschiderea la experiență (1960), Problema timpului (1964), culegerea de articole Referențialul, un univers datorat medierii (1975), precum și antologia postumă de studii Știință, morală și credință (1986). În România, promotorul operei lui Gonseth este filosoful Vasile Tonoiu, ale cărui însemnări stau la baza acestei prezentări (vezi "Opțiunea unei vieți și viața unei opțiuni – Deschiderea la experiență", consistentul studiu introductiv la Ferdinand Gonseth, Filosofia deschisă, Editura Științifică, București, 1995, vol. I, pp. 9-132).

trăit personal, care a intrat în dezbaterile dedicate problemei sub numele de “parabola brazilor înclinați” (vezi 10, pp. 33-34).

Călătorind odată cu trenul, acesta s-a oprit înainte de Zürich, iar vagonul în care se afla Gonseth a rămas în dreptul unui grup de brazi. Aruncându-și ochii pe geam, Gonseth vede stupefiat cum brazii, cu trunchiurile lor paralele, “păreau a bara oblic întreaga întindere a geamului”. Apropiindu-se de fereastră, vraja s-a risipit: brazii erau verticali! Revine pe banchetă: brazii devin din nou oblici! Iluzia avea o explicație foarte simplă, dar lui Gonzeth i-au trebuit câteva deplasări între banchetă și fereastră pentru a și-o explica: terenul nu era orizontal; vagonul se oprise pe o porțiune de drum în pantă. Ceea ce în interiorul vagonului trecea drept verticală, era de fapt oblică. Compartimentul trenului funcționa, așadar, ca referențial pentru interpretarea impresiilor venite din exterior.

Ceea ce l-a frapat în mod deosebit pe filosoful elvețian a fost modul brusc în care referențialul iluzoriu a făcut loc unui referențial mai conform cu realitatea. Vasile Tonoiu, care comentează episodul relatat de Gonseth (conf. 11), apropie această experiență de altele analoage, la fel de spontane, sau de altele, cum ar fi cea a ochelarilor cu vedere răsturnată. Se pot stabili comparații și analogii cu un mare număr de fenomene psihice, inclusiv cu fenomene de psihologie socială, precum și cu numeroase fenomene de ordin cultural și ideologic. Ni se întâmplă, de exemplu, ca aproape de la o zi la alta să putem judeca întrutotul altfel un ansamblu de probleme, o conduită sau un întreg set de valori, de idei etc. “În toate aceste experiențe pare a exista ceva care sugerează o schimbare de referențial” (10, pp. 33-34). Pentru o înțelegere mai exactă a valorii epistemologice pe care o acordăm “parabolei brazilor înclinați” este utilă o precizare: trenul în care se afla Gonseth oprise în acel loc (unde nu se afla nici gară, nici haltă) pentru prima dată; era o pre-

mieră în experiența de navetist a filosofului elvețian, care timp de mai mulți ani făcuse drumul dintre casă și Școala Politehnică Federală din Zürich. Acest “fapt de viață” ilustrează un “fapt epistemic”: existența unui a priori în experiența descrisă: convingerea că trenul se află pe o porțiune de drum orizontală (de unde și raportarea la verticala compartimentului ca la o verticală absolută)[5].

Prelucrând această experiență tulburătoare, Gonseth definește referențialul astfel: “figurație pe care și-o face un subiect despre mediul său înconjurător. În raport cu această figurație, el va interpreta percepțiile sale, care au, astfel, valoare de figurație referită la un cadru – el însuși figurație a situației. În general, acest cadru nu este resimțit ca figurație. Dimpotrivă, el ni se impune ca realitate” (*idem*, p. 32).

Conceptul lui Gonseth vizează un referențial perceptiv, iar nu ideologic; individual, iar nu colectiv. Importanța lui stă în capacitatea de a explica modul în care observațiile sunt pre-determinate[6], contribuind astfel la demolarea mitului pozitivist al unei “observații pur obiective”. În continuare vom folosi noțiunea de referențial într-o accepțiune ideologică și colectivă.

Așadar, prin referențial cultural și/sau ideologic înțelegem un sistem de reprezentări și atitudini fundamentale de a căror asumare nu suntem conștienți. Omul obișnuit nu le mărturisește, ci doar le urmează. Aceste reprezentări și atitudini guvernează “în tăcere” orice cultură și, implicit, orice ideologie.

Termenul de ideologie a cunoscut atâtea definiții și utilizări, încât este necesară de fiecare dată precizarea sensului în care este folosit. La sfârșitul secolului XVII, Destutt de Tracy, Cabanis, Daunou se ocupau de studiul ideilor și al originii lor. Pentru inven-

tatorul termenului, ideologia era știința formării ideilor (Destutt de Tracy, Élements d'idéologie, 1801). În ceea ce privește cariera accepțiunii negative, tonul a fost dat de Napoleon, care îi numea pe gânditorii speculativi și neproductivi cu un termen generic și, totodată, peiorativ: ideologi.

La Marx (Ideologia germană, 1845), ideologia este definită ca falsă conștiință, în sensul că "în întreaga ideologie oamenii și relațiile dintre ei apar cu capul în jos, ca într-o camera obscura"; el explică procesul prin condițiile de viață concret-istorice: "acest fenomen decurge în aceeași măsură din procesul istoric al vieții lor, ca și răsturnarea obiectelor pe retină din procesul nemijlocit al vieții lor" (20, p. 22).

Viziunea lui Marx este preluată de Louis Althusser ("Marxism și umanism", 1963), pentru care "Ideologia este (...) expresia raportului oamenilor față de 'lumea' lor, adică unitatea (...) raportului lor real și a raportului lor imaginar față de condițiile reale de existență. În ideologie raportul real este inclus în mod inevitabil în raportul imaginar: raport care exprimă mai curând o voință (...), chiar o speranță sau o nostalgie, decât descrie o realitate" (21, pp. 59-60). Așadar, în ideologie oamenii nu ar exprima raporturile reale cu condițiile lor de existență, ci modul în care trăiesc aceste raporturi; spre deosebire de știință, care descrie și explică raporturi reale, ideologia exprimă raporturi trăite (aici trebuie precizat că Althusser operează cu antinomia cunoaștere-trăire: fiind rațională, cunoașterea poate fi obiectivă, în timp ce trăirea este întotdeauna subiectivă). Același aspect, irațional și fără funcție cognitivă, este considerat esențial și de sociologi eminenți care s-au ocupat de fenomen (Talcot Parsons, Raymond Aron, Edward Shils). Ei văd în ideologie o formă de "religie seculară": un amestec de fapte și observații selecționate în numele unei "cauze" și de judecăți pasionale cu manifestări de fanatism, aflate la antipodul lucidității și cunoaș-

terii obiective. Tot în direcția explicării prin irațional se plasează și modelul semiotic al mecanismelor de formare a ideologiilor propus de Umberto Eco (22, pp. 366-378).

În prezentul capitol, termenul de ideologie este folosit în sesnsul său cel mai larg, de "ansamblu de idei și credințe, valori și simboluri, concepte și coduri, stiluri mentale și cognitive, reprezentări și ritualuri prin intermediul căruia membrii unei comunități percep lumea și prelucrează informația, se recunosc între ei și se mobilizează în vederea acțiunii". Este sensul pe care îl dă și Gramsci atunci când propune pentru acest termen "o semnificație mai înaltă, de concepție despre lume ce se manifestă implicit în artă, în drept, în activitatea economică, în toate manifestările vieții individuale și colective" (23, p.26).

Totodată, împărtășim distincția lui Karl Manheim între "ideologiile particulare" (specifice anumitor grupuri și referitoare la un anumit domeniu al realității) și "ideologiile totale" (specifice unei culturi și referitoare la lumea în ansamblu - Weltanschauungen).

Așadar, ideologia poate fi caracterizată ca un ansamblu de idei și reprezentări care acționează funcțional asupra oamenilor printr-un proces care, de obicei, le scapă. Fiecare colectivitate umană (orice grup mai mult sau mai puțin restrâns) moștenește, printre condițiile care îi fac posibilă propria formare și afirmare, și anumite ideologii. Din perspectiva lucrării de față, ideologia constituie un referențial colectiv; se prezintă ca un sistem integrat de referințe având puterea de a orienta ansamblul judecăților, deciziilor și deciziilor subiectului căruia i s-a impus: „În nici o situație un om nu are capacitatea să poarte judecăți absolute. Nici o informație, nici o apreciere, nici o decizie nu-și ia forma sa în el și pentru el decât printr-o referire la o anumită ideologie" (10, p.67). Din acest punct de vedere, ideologia ne apare „în profunzimea valorii ei existențiale

inalienabile, ca loc de emergență a umanului" (*idem*, p.122). Când un subiect răspunde la o situație, observă Gonseth, răspunsul său este totodată informat de situație și preformat de constelația sa ideologică. Așadar, de regulă, fiecare dintre noi se comportă ca și cum ar fi pre-informat și ghidat de o ideologie care i-ar fi proprie.

După ce reguli, prin ce mecanism, constelația ideologică a subiectului își dobândește forma sub care i se va impune? La această întrebare nu se poate răspunde într-o manieră generală, și nici exhaustiv. În situația practică obișnuită, care este a „subiectului oarecare", nu suntem decât parțial conștienți de astfel de mecanisme. Limitarea ideologiei la faptele de conștiință este destul de drastică și artificială.

Dacă cercetările actuale de sociologie a cunoașterii sau de antropologie culturală ar merge și în alte direcții decât cele strict lucrative, din care investitorii speră să-și recupereze cheltuielile cât mai curând, poate că am descoperi un izomorfism structural între schemele obiective ale orizontului de viață (ale "situației", cum ar spune Gonseth) și schemele ideologice ale subiecților colectivi - un izomorfism similar cu cel descoperit de Piaget între "structurile obiectului" și "schemele de asimilare ale subiectului". Poate că am afla mai multe despre mecanismele de identificare, prin care este foarte probabil că se construiesc nu numai identitățile, ci și legitimitățile (presupunerea noastră este că procesul de construire a identităților este strâns legat de "lupta pentru recunoaștere" despre care a vorbit Hegel în Fenomenologia spiritului și pe care au tematizat-o Alexandre Kojév și Francis Fukuyama. Poate că am afla cu surprindere că există o legătură directă între "tabloul lumii" existent într-o cultură și identitatea subiectului colectiv. Deocamdată, nu ne putem pune speranțe decât în așa-numitele "științe cognitive", dar stadiul lor de evoluție este mult prea departe de abordarea

subiecților colectivi și a refernțialelor ideologice; principalul lor obiectiv de etapă este descifrarea mecanismelor intime ale creierului uman și relațiile acestuia cu lumea. Va trebui să ne înreptăm în continuare atenția către sociologii cu anvergură filosofică, precum și asupra unor epistemologi care au tentația filosofiei, de genulul lui Ferdinand Gonseth.

Preocupat să găsească în cazul ideologiei, înfățișate ca referențial, punctele caracteristice, Gonseth făcea următoarele observații:

- o ideologie care s-a impus nu este un dat, ea nu este în mod necesar stabilită o dată pentru totdeauna; de regulă, atunci când nu suportă impactul unei informații noi, șocul unui sentiment violent, sau presiunea unei meditații prelungite, ea face loc nu vidului, ci unei alte ideologii, pe care subiectul nu este întotdeauna în măsură s-o aleagă cu deplină luciditate;
- dacă un subiect ar ajunge să participe la o anumită ideologie ca la propriul său referențial, i-ar realiza în mod profund și intim relativitatea;
- opțiunea pentru o justețe de fapt, chiar exigența unui adevăr de respectat, nu sunt cu adevărat absente din nici o ideologie. De pildă, exigența adevărului: „Subiectul proiectează și actualizează în ideologia sa inalienabila valoare-adevăr, în lipsa căreia întreg sistemul său de judecare s-ar prezenta ca dezaxat" (*ibidem*). Dar valoarea "adevăr" nu trebuie legată unilateral de subiect; ea are o dublă apartenență, datorită participării sale la cele două aspecte complementare ale referențialului: subiectiv și obiectiv;
- pentru ca o ideologie să fie investită cu putere de sugestie și antrenare, trebuie să fie „în situație", adică trebuie să fie pentru subiect expresia constrângătoare a situației, ceea ce

> nu este posibil decât dacă valoarea "adevăr" participă activ la acestă punere în raport reciproc.

O ideologie, spune Vasile Tonoiu, se poate deschide fie experienței proprii, fie experienței altora, evoluând în sensul unei integrări mai eficace a subiectului și a situației. O astfel de ideologie, capabilă să se amendeze pe sine, zdruncinând autosuficiența referențialului, este o ideologie deschisă. Ideologia, ca formă însăși a unui anumit referențial, de care nici o persoană și nici un grup de persoane acționând în comun nu se pot dispensa, nu este și nu se menține în mod automat deschisă, independent de natura conținutului său informațional, a strategiilor sale operatorii sau schematizate de situația determinată a subiectului sau a grupurilor sociale respective.

Nu există formațiune politică mare, curente sociale mari fără o ideologie comună, ceea ce nu înseamnă că ideologia va fi aceeași pentru toți indivizii în același timp. Este de presupus că legăturile membrilor unei comunități, fie ele materiale, morale, afective, intelectuale, se stabilesc simultan cu formarea, în fiecare dintre personalitățile implicate, a unui anumit referențial la care se raportează mai mult sau mai puțin integral ansamblul activităților sale. În orice caz, o ființare în comun nu se poate realiza prin formarea și existența separată a unor referențiale particulare. „Ideea de referențial colectiv nu este nici o simplă însumare a referențialurilor individuale și nici un model bine trasat pe care acestea din urmă ar fi calchiate în mod fidel. Poate că ar fi mai potrivit să ni-l reprezentăm ca pe un model universal a cărui corespondență cu aceste actualizări individuale n-ar fi decât parțială și analogică. Fiecare referențial particular este «partie prenante» în raport cu referențialul colectiv" (*idem*, p.125).

Vasile Tonoiu ne avertizează că ar fi simplist să ne imaginăm că referențialele ideologice ar dezvolta, fiecare în felul său, un fond

uman comun și prealalabil de pattern-uri subiective, sau că ele ar avansa de-a lungul unor „vicisitudini și contingențe istorice" după un scop comun. Oamenii sunt producătorii reprezentărilor, ideilor lor, sunt oamenii reali, activi așa cum sunt determinați de o anumită dezvoltate a societății. „Chiar și plăsmuirile nebuloase ale creierului oamenilor sunt sublimări necesare ale procesului lor de viață material" (*idem*, p.136). Morala, religia, metafizica și toate celelalte ideologii, precum și formele de conștiință corespunzătoare lor, pierd aparența de independență: oamenii transformă o dată cu realitatea și gândirea, și produsele gândirii lor.

Cu toate acestea, în absența ideii de referențial ideologic ar fi imposibil să gândim non-ideologic constituirea identității individuale și colective, conștiinței sociale, adică a conștiinței de membru al societății umane: „Referențialele ideologice, socioculturale ale indivizilor, grupurilor permit purtătorilor lor un grad mai mare sau mai mic de conștientizare adecvată a locului lor în societate, situarea reacțiilor lor în raport cu ale altora..., reprezentarea sui-generis a unei conjuncturi și a unei evoluții, legarea biografiilor de istorie" (*idem*, p. 137).

Cum este posibilă comunicarea între ideologii? Întrebarea este mai gravă decât pare, căci explicațiile convenționale ale "luptei ideologice", ele însele tributare unor referențiale ideologice, au produs răspunsuri prea "tari" la această întrebare. Ele se înscriu între o limită "de sus" (de pildă, "confruntarea între idealuri de viață") și o limită "de jos" (la Lenin vom găsi afirmația că "în ultimă instanță, lupta dintre materialism și idealism este o luptă între partide"; tot el a lansat, cu mult succes, formula "lachei ai imperialismului", ca indicativ pentru "ideologii burghezi").

Pentru a ne da seama de adevărata gravitate a întrebării de mai sus trebuie să ținem cont de faptul că diferența dintre două referențiale ideologice nu se reduce la re-interpretarea acelorași fapte.

Cercetările de psihologie și sociologie cognitivă, de lingvistică, de antropologie sau de semiotică au pus sub semnul întrebării existența unor "date stabile și independente" în raport cu interpretarea (a se vedea, de pildă, 17, 18, 19).

Prin trecerea de la un referențial la altul (atunci când aceasta are loc) se ajunge la observarea unor fapte noi; se deschide un nou "orizont de realitate" (Gonseth). Lucrurile se petrec ca și cum s-ar trece dintr-o lume în alta. Conceptul de referențial ideologic ne ajută să descoperim și noi un "fapt nou", care din interiorul altor paradigme teoretice nu se vede: deși oamenii trăiesc în același univers fizic, ei trăiesc, totodată, în lumi diferite. Este vorba de un "diferențial ontologic" specific lumii omului, poate adevărata notă specifică a acestei lumi în comparație cu lumea naturii non-umane. Nu este vorba de o idee cu totul nouă, ci de o consecință (poate ultima consecință logică) a unei aserțiuni vechi de când lumea: omul se definește prin gândire și limbaj. Am văzut că producerea ideilor este pre-determinată de "tehnici" de problematizare ce diferă de la un orizont de viață la altul, iar limbajul este producător, păstrător și transmițător de experiențe contextuale.

Plurimondismul "congenital" lumii omului, definitoriu pentru ordinea umanului, nu se confundă nici cu monadologia lui Leibniz, care se vroia un principiu de ontologie generală, dar nici cu relativismul radical – și, am spune noi, nedialectic, rezultat din contextualizarea și istoricizarea neînfrânată a omenescului. Pentru a înțelege cum este posibilă comunicarea între subiecți (persoane sau grupuri) care își asumă referențiale diferite, trebuie să luăm în considerare următoarele:

1. adoptarea unui referențial ideologic este spontană;
2. ea nu depinde de opțiunea subiectului, fiind determinată de poziția subiectului în orizontul său de viață și de raportul

subiectului cu situația de ansamblu (cu poziția orizontului său de viață atât față de alte orizonturi de viață, cât și în cadrul mai general al universului uman);

3. schimbarea referențialului ideologic este posibilă, dar numai cu condiția schimbării acestei poziții și a acestui raport;
4. în trecerea de la un referențial ideologic la altul se conservă anumite exigențe inalienabile, necesare oricărei ideologii[7];
5. înlocuirea succesivă a referențialelor poate echivala cu un progres în obiectivitate al cunoștiințelor și al evaluărilor sau cu un progres în adecvarea conduitelor (deși acest progres nu este nici liniar, nici fatal)[8].

În concluzie, impunerea unei idei se face întotdeauna împotriva altei (altor) idei, căci nu există subiect fără un referențial ideologic deja constituit. De aceea, transferul unor idei dintr-o ideologie în alta presupune schimbarea referențialului ideologic. Vom vedea, în continuare, că schimbarea nu înseamnă neapărat înlocuire; aceasta ar echivala cu impunerea unui referențial în detrimentul altuia (ceea ce putem numi "imperialism ideologic").

Schimbarea referențialului ideologic este posibilă numai dacă se operează (se petrece) o schimbare în raportul subiectului cu situația de ansamblu. La rândul ei, schimbarea acestui raport se poate realiza numai prin schimbarea poziției subiectului în structura grupală a societății: poziția în cadrul grupului – pentru subiectul individual și poziția în structura socială – pentru subiectul colectiv. În continuare vom concretiza noțiunile de "poziție" și de "raport al subiectului cu situația de ansamblu".

Pentru individul concret, unic și irepetabil, baza reală a ideologiei sale nu o reprezintă praxisul în totalitatea sa, într-un anumit moment istoric, ci o anumită formă a praxisului – concret-istoric determinată (concret-istoric delimitată). Baza reală a ideologiei

sale va fi, de fapt, praxisul grupului de apartenență, tocmai acesta fiind motivul pentru care ideologia individului este supradeterminată de ideologia grupului său. Apartenența la un anumit grup social îi conferă individului un anumit loc în ansamblul relațiilor sociale, ceea ce îl va obliga să decupeze din acest ansamblu un anumit set de relații. Acest set de relații vor face conținutul orizontului său de viață, adică vor determina ansamblul experienței sale de viață, circumscrisă sistemului de trebuințe și mijloacelor accesibile de satisfacere a acestora. Fiind legat de anumite nevoi și interese, de anumite activități, având o anumită poziție în asamblul vieții sociale, grupul își va asuma un anumit referențial ideologic. Individul împărtășește atât orizontul de viață cât și referențialul cu ceilalți membri ai grupului din care face parte. Variațiile individuale depind de poziția în interiorul grupului.

Revenind la căile de schimbare a referențialului, vom arăta că prin "poziția" unui subiect colectiv înțelegem orizont de viață, iar prin "raportul subiectului cu situația de ansamblu", înțelegem locul lui în ansamblul relațiilor sociale. Referențialul acestuia poate fi schimbat, în primul rând, pe baza mutațiilor reale pe care evoluția istorică le poate introduce în orizontul de viață, deci asupra locului și rolului unui grup în ansamblul relațiilor sociale.

Analizând funcționalitatea diferitelor grupuri sociale în ansamblul determinismului social global, dar și în producerea esenței umane, Marx ajungea la concluzia că prin natura lor, clasele sociale sunt grupurile hotărâtoare și într-un caz și în celălalt - lucru istoricește confirmat, cel puțin pentru istoria modernă a Europei Occidentale9. De aceea, în concepția lui, ideologia indivizilor este determinată, în primul rând, de ideologia clasei din care fac parte: "Această subordonare a indivizilor față de clasă se dezvoltă totodată într-o subordonare față de tot felul de idei etc." (25, p. 155). Dar clasa nu este singurul factor care determină orizontul de viață, cum

credea Marx. Acesta este conturat de intersecția unor factori extrem de numeroși, dintre care unii sunt de mult depistați și folosiți în cercetarea sociologică (epocă istorică, formațiune socială, clasă, popor, națiune, naționalitate, colectiv de muncă, profesie, tip de activitate, mediu de rezidență, sex, vârstă etc.), iar alții sunt atât de discreți, de infinitezimali, încât nu sunt încă detectați (și probabil că nu vor fi niciodată); este vorba de elemente ale istoriei subiectului care rămân de cele mai multe ori niște "necunoscute" chiar și pentru acesta, dar care contribuie la "biografia" lui și, prin aceasta, la constituirea unui anumit referențial.

Pentru a face mai accesibilă înțelegerii relația dintre orizontul vieții și referențialul ideologic, vom evoca un exemplu oferit de Alexandru Valentin într-un studiu refereitor la propaganda ateistă (26, p. 6). Într-o discuție pe tema religiei între un țăran și fiul său, proaspăt absolvent al unui institut de învățământ superior, cel dintâi a ripostat împotriva argumentelor științifice astfel: "Da' ce, crezi că lumea asta este o ogradă fără stăpân?". Din acest exemplu se vede limpede că referențialul constituit pe baza relațiilor practice cu lumea înconjurătoare avea pentru țăran o putere mai mare decât principiile abstracte ale științei. De ce erau acestea abstracte? (Căci abstracte erau pentru el, nu pentru cel care le folosea ca argumente; pentru acesta din urmă ele erau concrete, îi spuneau foarte mult, dădeau sens și coerență tuturor credințelor sale). Desigur, țăranul nu era familiarizat cu activitatea de tip științific, principiile acesteia fiindu-i străine și apărându-i fără sens. Tatăl și fiul se aflau în două referențiale diferite, sau, spus cu puțin curaj, în două lumi diferite.

După cum se vede, cu acest exemplu ne-am întors la un aspect esențial al problemei discutate, aspect care ni se pare crucial pentru o teorie unitară a comunicării eficiente: plurimondismul ascuns al existenței umane. Deși aparent trăim în aceeași lume, unică și unitară (și din punctul de vedere al ontologiilor generale, chiar trăim

într-o singură lume), practic trăim în lumi diferite, care coexistă și care comunică între anumite limite[10]. De existența acestor limite ale comunicării dintre lumi va trebui să țină cont orice strategie eficientă de comunicare interculturală și interideologică. Pentru înțelegerea intuitivă a modelului teoretic în care se întemeiază afirmațiile noastre, am construit modelul grafic pe care l-am denumit "Piramida pluralității" (vezi Anexa 5).

Ce trebuie să înțelegem prin plurimondism în contextul monismului nostru filosofic, și ce implicații poate avea această idee filosofică la nivelul unei teorii a comunicării interideologice?

În primul rând, să precizăm că noțiunea de "plurimondism" pe care o propunem nu are nici o semnificație în cadrul ontologiilor generale. Totodată, ea poate fi o idee foarte fructuoasă într-o ontologie regională a umanului. Ea ar putea deschide încă o perspectivă românească spre întemeierea unei astfel de ontologii regionale, complementară cu perspectiva axiocentrică (propusă la noi de Ludwig Grünberg - vezi 27).

În al doilea rând, să încercăm să ilustrăm cât mai pe scurt această idee. Un anumit orizont de viață se caracterizează prin anumite strategii de raportare practică la lume, care sunt solidare cu anumite strategii mentale și lingvistice, inalienabile raportării practice. (Să ne amintim că în practica lor materială oamenii produc nu numai bunuri și relații, ci și cunoștințe despre acestea, id est structuri mentale și lingvistice). Tehnica de apropriere practică a realității inconjurătoare se va reflecta întotdeauna într-o anumită tehnică de problematizare a acesteia. Tehnica de problematizare pre-determină implacabil sistemul problemelor, deci și sistemul soluțiilor la aceste probleme. Sistemul soluțiilor reprezintă fie conținutul unei practici materiale (întotdeauna determinată concret-istoric), fie conținutul unei ideologii corespunzătoare acestei practici (idei, sentimente și valori, convingeri etc.).

Aceste constante ale gândirii, în jurul cărora se constituie organizarea mentală, formează un referențial; ele joacă rolul verticalei din parabola "brazilor înclinați". Dar referențialul, tocmai prin natura sa, nu este perceput ca refernțial: el constituie lumea subiectului, pentru a cărei "naturalitate" acesta este în stare să-și bage mâna în foc (unii s-au lăsat arși pe de-antregul, pe rugurile Inchiziției sau pe mii de alte "ruguri" ce luminează istoria universală și care au sancționat nebunia de "a trăi pe altă lume" sau îndrăzneala necugetată de a pretinde că lumea lor este cea "reală"). Dacă nu dăm termenului de "lume" o semnificație metafizică (lucrul în sine, bază fixă și neutră, principial anterioară și exterioară intervențiilor, construcțiilor și interpretărilor noastre) și vorbim despre "orizonturi de realitate" (Gonseth), așa cum se constituie ele ca teatru al acțiunii, al percepției, al expeimentării și enunțării, putem înțelege mai bine de ce un referențial înseamnă o lume, de ce schimbarea referențialului înseamnă schimbarea lumii. Schimbarea referențialului îi obligă pe oameni să vadă realitatea cu un alt ochi, orientat într-o direcție nouă. Prin analogie, se întâmplă așa cum i se întâmplă studentului care, în urma unei ucenicii care îl profesionalizează, devine cartograf sau fizician. Privind conturul unei hărți sau o fotografie luată în camera Wilson, el nu mai vede niște simple linii pe hârtie, ci imginea unui teren – respectiv, înregistrarea unor evenimente subnucleare familiare. Așa cum arată Francois Jacob referindu-se la istoria biologiei, când un grup de cercetători adoptă un nou referențial, aceasta conduce la "reorganizarea sferei posibilului, la modificarea manierei de a privi lucrurile, la apariția unei relații sau obiecte noi, adică la schimbarea ordinii în vigoare" (29, p. 34). Această idee poate fi ilustrată convingător cu ajutorul jocului "Unirea punctelor" (vezi Anexa 6), care ne arată cum schimbarea referențialului transformă imposibilul în posibil, și invers (fenomen valabil și în cazul schimbării de paradigmă).

În măsura în care oamenii nu au acces la realitate decât prin intermediul referențialului lor, se poate spune că după schimbarea referențialului ei reacționează la o lume diferită. Constituirea lumii ("a orizontului de realitate" atașat orizontului de viață) are loc concomitent cu articularea unui orizont cultural, populat de paradigme, sub-paradigme și meta-paradigme culturale, solidare, la rândul lor, cu limbaje specifice. Din acest tablou este imposibil de scos ideologia, principalul produs al paradigmelor culturale (într-un sens analog cu felul în care teoriile științifice sunt produsul paradigmelor disciplinare).

Trebuie subliniat faptul că nu se poate susține „ideea unei opoziții radicale a subiectivului și obiectivului sau aceea a unei separații nete, pentru fiecare subiect, a universului său propriu și a universului în care, împreună cu ceilalți, își înscrie experiența sa și activitățile sale" (*idem*, p.42). Ideea este foarte importantă dacă vrem să înțelegem în ce direcție se poate merge pentru elaborarea unei ontologii regionale a umanului care să nu mai fie tributară opoziției subiectiv-obiectiv sau "conștiință-materie" (care să nu mai fie nici "idealism", nici "materialism"). Conceptul de referențial ni se pare, și din acest punct de vedere, crucial.

Analizând reflecțiile prilejuite de relevarea acestui mod de cunoaștere a lumii, Vasile Tonoiu observa că se poate pune în evidență dubla înrădăcinare a referențialului. Ca individ, pentru a lua cunoștință „în mod obiectiv" de o situație, trebuie să te poți situa în ea, să te poți figura pe tine însuți în ea. Dar individul nu se poate insera în acea situație „ca o ființă fără nici o structură prealabilă, a cărei substanță prealabilă n-ar purta decât reflexul unui mediu ambiant".

Fiecare ființă este structurată până în ceea ce numim „subiectivitatea sa". Pentru a se putea reprezenta în mediu, individul trebuie să se poată reprezenta în el, trebuie, cu alte cuvinte, să existe capacitatea de a se proiecta în el, adică de a actualiza anumite exi-

gențe care țin de propriul fel de a fi. În cazul referențialului definit de Gonseth, subiectivul și obiectivul rămân în simbioză. Depinde de „obsevator", de felul în care el se angajează sau se observă, ca referențialul să-i ofere mai degrabă fața sa obiectivă decât cea subiectivă. În viziunea filosofului elvețian, „Mediator existențial, referențialul realizează un echilibru uneori constrângător, dar cel mai adesea labil și chiar perfectibil" (apud 10, p.42). În orice moment, raportul nostru cu situația și, în special, cu situația de cunoașere este mediat de un anumit referențial, în care se reflectă propria noastră punere în situație.

Obligativitatea referențialului nu este de ordin pur teoretic, ci ține de condiția umană. În momentul în care își îndeplinește funcția sa, adică atunci când se oferă ca un cadru de referință, referențialul nu se prezintă ca o realitate separată. El este o formă nu numai a raportului nostru cu situația, așa cum se constituie ea pentru noi, dar și a apartenenței noastre la situație. Aceasta se poate schimba în mii și mii de feluri; în consecință, referențialul se poate schimba fără să se poată ști dinainte cum se vor echilibra schimbarea subiectului și cea a situației.

Dar oricare ar fi situația și modul de a participa la ea, nimic nu ne poate elibera dintr-o dată de dependența față de toți „prealabilii". Pretutindeni, omul își apare structurat de apartenența sa la lume și condiționat de participarea sa personală la situație: „Schimbarea referențialului stabilește sau restabilește o anumită stare de interdependență funcțională în care subiectul caută să-și apere integritatea. Se întâmplă uneori ca acest lucru să nu reușească fără eforturi speciale de redresare, sau chiar să eșueze într-o anumită măsură, ducând la o dezorganizare mai mult sau mai puțin profundă a persoanei și a lumii pe care și-o apropriază, în care se proiectează și se înscrie, adică a celor două universuri de subiectivitate și obiectivitate pe care, în mod normal, referențialul le întâlnește, le mediază,

le armonizează” (10, p.42). Astfel, referențialul poate fi comparat cu un instrument pus în serviciul subiectului, purtând toate atributele proprii formelor purtătoare de informație: incompletitudine, schematism, risc de degradare, dar și capacitate de revizuire.

Există o multitudine de surse, nu de aceeași natură și importanță, care contribuie la formarea, menținerea, fiabilitatea sau schimbarea referențialului. Unele aduc informații privind lumea exterioară (de exemplu, impresiile vizuale care induc în noi figurația unui peisaj pot să ne servească de referențial instantaneu). Aportul informațional al altor surse este relativ la „lumea interioară”; se poate spune chiar de ordin intim (spre exemplu, informațiile de ordin genetic a căror absență ar face imposibilă structurarea câmpurilor de figurație atașate organelor de simț). Așa cum ne sugerează Vasile Tonoiu, între toate aceste surse nu trebuie trasată o linie de demarcație artificială: „Pentru subiectul în situație, referențialul are forță de sistem de referință pentru toate orizonturile de realitate și formele de activitate pe care le comportă situația. Acest sistem nu poate fi niciodată decât în stare de nedesăvârșire sau de incompletitudine” (*ibidem*).

Diferențele dintre două referențiale ideologice nu sunt radicale. Ele au multe lucruri în comun. De pildă, o mare parte a vocabularului este comună; ceea ce va diferi însă este sensul care se atribuie termenelor acestui vocabular. Conform celebrei analize din Manifestul Partidului Comunist (30, pp. 50-55), în referențialul ideologic al burgheziei și în cel al proletariatului, termeni ca “proprietate”, “libertate”, “patrie”, “familie”, “educație” (precum și alții, invocați de Marx în alte locuri, cum ar fi “dreptate”, “logic”, “drepturile omului”, “valoare”, “bogăție” etc.), au sensuri diferite. Aceasta se datorează faptului că adepții celor două ideologii își desfășoară activitatea în lumi diferite, populate de entități și raporturi diferite.

Analiza din Manifest merge în direcția explicării sensului atribuit cuvintelor prin referențialul ideologic asumat; la rândul lui, acesta este explicat prin orizontul de viață. Marx și Engels polemizează cu ideologii anticomuniști din perspectiva unui referențial pe care ei îl conștientizează, îl declară și și-l asumă, iar nu de pe o presupusă poziție "obiectivă", care s-ar dori "universal valabilă": "Dar nu polemizați cu noi apreciind desființarea proprietății burgheze prin prisma concepțiilor voastre burgheze despre libertate, cultură, drept etc. Înseși ideile voastre sunt produse ale relațiilor burgheze de producție și de proprietate, după cum și dreptul vostru nu este decât voința clasei voastre ridicată la rangul de lege, o voință al cărei conținut este determinat de condițiile materiale de viață ale clasei voastre" (30, p. 5 4).

Pentru cine știe că la Marx "material" are sensul de obiectiv ("independent de conștiința și voința oamenilor"), iar nu de "economic" sau "financiar", este evident că autorii Manifestului au în vedere un anumit orizont de viață atunci când spun "condițiile materiale de viață". Atunci când vor să aducă în discuție referențialul ideologic, ei vor folosi expresia "concepție interesată", anticipând parcă teoria habermasiană a "intereselor conducătoare de cunoaștere". Iată cum descriu ei un referențial ideologic și rolul acestuia de a bloca accesul la o cunoaștere dezideologizată (dezalienată): "Concepția interesată care vă face să transformați relațiile voastre de producție și de proprietate – din relații istorice, trecătoare (…), în legi eterne ale naturii și rațiunii e comună tuturor claselor dominante dispărute. Ceea ce pricepeți când e vorba de proprietatea feudală, nu mai îndrăzniți să pricepeți când e vorba de proprietatea burgheză" (*ibidem*). În cuvintele lui Engels dintr-o lucrare ulterioară, morala ar fi următoarea: "oamenii văd în realitate numai ceea ce vor și ceea ce pot să vadă".

De aici decurge o concluzie de mare importanță: ca și în cazul trecerii de la o paradigmă la alta, trecerea de la un referențial ide-

ologic la altul nu se poate face după metoda “pașilor mărunți”, sub presiunea unor demonstrații logice sau sub aceea a unui discurs în limbaj neutru (un astfel de limbaj nu există).

O altă concluzie este aceea că utilizarea vocabularului noii ideologii nu este cu necesitate un indicator pentru asimilarea ideologiei respective. Un pas necesar mai este și acela al traducerii noului limbaj, al folosirii lui ca “limbă maternă”. Individul convertit ajunge să gândească și să acționeze în limba – până mai ieri – “străină”. Bertrand Russel folosea o comparație similară: când am înțeles logica unei noi teorii, “este nevoie adesea de o muncă îndelungată și serioasă pentru a-i avea asentimentul. Trebuie să ți-o asumi, să dezrădăcinezi din spirit, una câte una, sugestiile eronate ale teoriilor false dar familiare, să cucerești această intimitate care ne permite, ca în cazul în care o limbă străină ne-a devenit foarte familiară, să gândim și să visăm în această limbă, iar nu să construim fraze în mod stângaci recurgând tot timpul la dicționar și gramatică” (31, p. 142).

Această concluzie merită cu prisosință a fi reținută, căci prea des utilizarea vocabularului și a ideilor “primite de-a gata” este luată ca indicator al eficienței comunicării interideologice. Acest fals indicator este contrazis în numeroase cazuri de atitudinile și comportamentul practic al indivizilor respectivi (a se vedea, de pildă, comportamentul politic al “noilor democrați” din România anilor ’90 și în continuare).

Se poate întâmpla să-ți dai seama că ești câștigat prin persuasiune de partea noii ideologii, fără ca totuși să o poți interioriza și să te simți chiar în largul tău în lumea proprie pe care o “decupează”, o “stilizează” și căreia îi dă coerență. În acest caz, alegerea pe plan intelectual a fost făcută, dar adevărata convertire nu s-a realizat. Poți chiar utiliza noua ideologie, dar o vei face ca un străin într-un cadru insuficient “naturalizat”.

Pentru a da din nou un exemplu din istoria științei, așa s-a întâmplat cu mulți dintre savanții care au întâlnit pentru prima dată teoria relativității pe la mijlocul vieții lor. Le lipsea ansamblul deprinderilor de gândire și expresie pe care viitorii membrii ai grupului științific îl vor dobândi prin însăși formația lor. "Multe din ideile noi pot fi exprimate într-un limbaj nematematic – scria B. Russel –, dar ele nu sunt prin aceasta mai ușor de înțeles. Ceea ce se cere este schimbarea imaginii noastre asupra lumii. O schimbare asemănătoare cu aceea impusă de Copernic când a proclamat că Pământul nu este imobil… Pentru noi, astăzi, această ideee nu reprezintă dificultăți, deoarece noi am asimilat-o înainte ca deprinderile noastre mentale să fi fost fixate. La fel, ideile lui Einstein vor apărea mai ușor de înțeles generațiilor care vor fi crescut în mijlocul lor, în timp ce pentru noi un anumit efort de reconstruire imaginativă este inevitabil" (ABC of Realativity, 1925 – apud 29, p. 79). Această mărturisire a lui Russel trebuie reținută măcar ca analogie, deoarece conține formularea alternativei la "metoda pașilor mărunți": schimbarea imaginii asupra lumii. Ea va figura printre concluziile acestui capitol: nu se poate vorbi de comunicare eficientă între ideologii în absența efortului de a reconstrui imaginea despre lume a celor cu care comunicăm și, în aceeași măsură, de a ne chestiona cu responsabilitate propria noastră imagine despre lume.

De altfel, toate marile ideologii care au traversat istoria Europei (creștinismul, renascentismul, iluminismul, liberalismul, fascismul sau comunismul) sunt solidare cu un anumit Weltanschauung. Grupurile care au trecut de la o ideologie la alta au suferit o modificare de Weltanschauung, datorită unui nou referențial, datorat unui nou orizont de viață, datorat, la rândul lui, unui nou loc în societate și unor noi raporturi cu lumea omului în totalitatea ei.

NOTE

1. Normele specifice de organizare a discursului sunt nu numai de ordin retoric, cum s-ar putea crede, ci și de ordin sociologic. În “Prelegerea inaugurală rostită la Collčge de France pe data de 2 decembrie 1970”, publicată în română sub titlul Ordinea discursului (1), Michel Foucault inventariază procedurile prin care, într-o societate dată, este controlată, selecționată, organizată și redistribuită producerea discursului (1, pp. 15-23), dar și așa-numitele “proceduri interne”, prin care un discurs realizează autocontrolul (*idem*, pp. 23-38).
2. Un caz limită al acestei situații îl reprezintă “limba de lemn”, deoarece fenomenul se petrece în interiorul aceleiași culturi. Termenii folosiți de “limba de lemn” sunt aceiași cu ai limbajului comun, dar sunt re-definiți în cadrul refernțialului ideologic dominant (2, p. 19).
3. Apelul subiectului istoricește determinat la "cunoașterea pur obiectivă" a exprimat adesea un interes de emancipare. Astfel, în România deceniului 1966-1975, orientarea pozitivistă ce domina mediul academic a fost mai mult decât o modă importată din Occident; ea exprima nevoia imperioasă a cercetătorilor, cadrelor didactice și studenților de a se emancipa de subiectivismul arbritar și voluntarismul ideologiei oficiale, promovate de aparatul de propagandă al regimului comunist (este vorba despre o perioadă de gherilă culturală mai amplă, în care s-a afirmat, de pildă, generația de poeți a lui Nichita Stănescu, Marin Sorescu, A. E. Baconsky ș.a., cunoscută ca "generația șaizecistă").

   Neopozitivismul (empirismul logic), filosofia analitică și structuralismul țineau capul de afiș în Facultatea de Filosofie a Universității București (mult mai predispusă la aceste curente decât suratele ei de la Cluj-Napoca și Iași). Promoțiile care au absolvit aici în perioada 1970-1975 au fost marcate profund de paradigma pozitivistă, adevărata "programă ascunsă" a acestei facultăți. Convertirea ulterioară la "post-pozitivism" a fost o

problemă de destin individual și poate fi urmărită în evoluția filosofilor care se află astăzi în jurul vârstei de 50 de ani.

4. În studiul său din același an (1968) intitulat "Tehnica și știința ca ideologie" (3, pp. 142-189), Habermas leagă transformarea științei în scientism (în "ideologie") de mecanismele "dominației politice tăinuite, impuse în numele raționalizării"; așadar, interesul de cunoaștere ascuns de ideologia pozitivistă este legitimarea dominației.
5. Din acest punct de vedere, experiența trăită de Gonseth seamănă cu experimentul ipotetic construit, în scopuri didactice, de primul sociolog american al cunoașterii, Gerard de Gre (vezi 12). El își imaginează că patru persoane stau în jurul unei piramide ale cărei fețe au culori diferite și că fiecare vede doar latura aflată în fața sa. Dacă subiecților li se cere să spună ce culoare are piramida, ei au tendința să indice culoarea aflată în fața ochilor lor (*idem*, pp. 633-677). Subiecții pleacă de la presupoziția că experimentatorul nu le-ar pune o întrebare pentru care ei nu au mijloace să răspundă; a priori-ul poate fi formulat în următorul enunț: "experimentatorul nu ar fi loial dacă mi-ar pune o întrebare la care nu am mijloace de a răspunde". Este sigur că la o repetare a experienței, subiecții ar răspunde: "nu pot să știu până nu văd toate fețele piramidei", după cum nici Gonzeth, într-o a doua experiență similară cu prima, nu ar mai percepe brazii oblici.

   Raymond Boudon (13) ar încadra ambele experiențe în categoria "efectului de poziție", pentru care oferă mai multe exemple. Redăm unul dintre ele pentru a ilustra cum un referențial, solidar cu o poziție privilegiată a subiectului, poate funcționa nu numai perceptiv, ci și ideologic. Multe persoane sunt convinse că mașinismul generează șomaj. Într-adevăr, la nivelul întreprinderii, înlocuirea muncii umane cu producția mecanizată sau automatizată poate elimina locuri de muncă. Dar acest efect "local" nu este în mod necesar incompatibil cu un eventual efect "global" de sens opus: cum noile mașini trebuie să fie concepute, proiectate, fabricate, utilizate, întreținute, per-

fecționate și înlocuite, și cum ele duc la nevoia de alte mașini, complementare, introducerea lor poate să ducă, în plan global, la noi locuri de muncă, mai numeroase decât cele vechi, care au fost desființate. Dar efectul pozitiv (atunci când există) nu este vizibil decât la un nivel global și abstract, cel al sistemului economic, în timp ce efectul negativ poate fi perceput la nivel local; el este ușor de observat printr-o experiență mentală simplă, cu condiția ca subiectul să fie ghidat de principiul "pentru a determina dacă 'x este cauza lui y' să se observe dacă x este cauza lui y" (principiu empirist a cărui formulare este atribuită, conform legendei, Sfântului Toma).

Credem că merită precizat: în "parabola brazilor înclinați" funcționează același principiu, dar formulabil într-o sintagmă puțin diferită: "pentru a determina dacă 'x este y', să se observe că x este y". Este suficient să înlocuim "planul local" de la Boudon cu compartimentul de tren al lui Gonzeth, iar "planul global" (sistemul economic) cu poziția de ansamblu a trenului (sistemul terestru), pentru a înțelege că cei doi autori vorbesc despre același lucru: pre-determinarea percepțiilor (în primul caz) și a ideilor (în cel de-al doilea caz) de poziția pe care subiectul cunoscător o are în raport cu "situația de ansamblu". După cum vom vedea imediat, această poziție nu este imuabilă. Subiectul din "parabola brazilor înclinați" a avut posibilitatea de a părăsi bancheta compartimentului și de a se apropia de fereastră, lăsând "în spate" referențialul local și intrând într-un nou referențial: unul mai general, în care brazii erau verticali.

De asemenea, poziția subiectului în "situația de ansamblu" nu se confundă cu un anumit statut social, deși adeseori grupul de apartenență joacă rolul compartimentului de tren. Astfel, în exemplul lui Boudon, iluzia "localistă" este împărtășită de mai multe grupuri socio-profesionale (altfel spus, brazii se pot vedea oblici din mai multe compartimente). Iluzia determinată de "efectul de poziție" nu aparține doar muncitorilor concediați sau doar angajaților întreprinderii afectate. După cum observă Boudon, ea este împărtășită și de analiști, și de oamenii

politici: “mulți analiști consideră șomajul ca un rău necesar, ce rezultă mecanic din ‘progresul tehnic’. Acest argument este frecvent dezvoltat de conservatorii de dreapta și de stânga. El este eficient, deoarece corespunde unei credințe ‘naturale’. Este, fără îndoială, suficient să evocăm cazul Japoniei sau al Elveției pentru a observa că o bună politică economică și o politică de educație avizată pot duce la rate de șomaj extrem de scăzute, chiar într-o lume cu automatizare în plină dezvoltare. Dar ‘evidența’ conform căreia automatizarea ‘desființează locul de muncă’ este prea puternică pentru a fi eliminată cu ușurință de aceste observații” (14, p. 586).

6. Critica tezei empiriste a posibilității unei experiențe "pur obiective" a debutat în zorii modernității – în raționalismul clasic – și a culminat în criticismul kantian. Filosofia modernă a propus două căi pentru depășirea iluziei empiriste ("faptele nu ne înșeală, ele sunt cel mai sigur criteriu pentru valabilitatea cunoștințelor noastre"). Este vorba de metoda transcendentală (Immanuel Kant) și de metoda fenomenologică (Edmund Husserl). Dar ambele metode rămân tributare raționalității clasice: prima presupune existența unui subiect unic și omogen, transistoric și universal ("intelectul transcendental"), iar a doua este fidelă esențialismului (prin reducția eidetică, subiectul are acces nemijlocit la esențe). În ciuda unui apriorism "tare", criticismul kantian ajunge la un scepticism epistemologic "slab". În schimb, epistemologia contemporană propune un apriorism "slab" (definit nu în raport cu orice experiență, ci în raport cu o anumită experiență), dar conduce la un scepticism epistemologic mult mai "tare", din moment ce subiectul nu rămâne nici el unitar și universal.

   Ideea dependenței percepției de probleme, teorii, educație, cunoștințe anterioare etc. a fost elaborată pentru prima dată de N. R. Hanson (Patterns of Discovery – 1958) și dezvoltată de Th. S. Kuhn și P. K. Feyerabend. Pentru critica pozițiilor lui Kuhn și Feyerabend față de procesul cunoașterii, vezi Raymond Boudon (14, pp. 590-594). Pentru Boudon, teoriile celor doi ilus-

trează “un caz tipic bine cunoscut, desemnat în mod obișnuit prin expresia paradoxul de compoziție” (*idem*, p. 593). Asupra “paradoxului de compoziție” ne vom opri în paragraful VII.1., dedicat relativismului epistemologic și cultural. Pentru o critică a “parcelizării științei” la Kuhn și Feyerabend de pe poziția unui “universalism ‘blând’, non-dogmatic, dar insinuant”, vezi Andrei Cornea - 15, pp. 161-167. De asemenea, la Valentin Mureșan (16, pp. 70-74) se găsește o anailză a ideii de “incomensurabilitate” la Kuhn și Feyerabend, tratată în contextul concepțiilor cu privire la evoluția științei.

7. Se conservă, de exemplu, idealurile de “dreptate”, “libertate”, “egalitate”, care trec, de-a lungul istoriei, dintr-o ideologie în alta sau pe care le găsim, la un anumit moment, în mai multe ideologii (inclusiv în ideologii concurente). Bineînțeles, aceste idealuri primesc “definiții teoretice” diferite de la o ideologie la alta; dar în calitatea lor de aspirații, de atitudini fundamentale, funcționează ca invarianți în raport cu sistemul de transformări.
8. Faptul că înlocuirea unui referențial ideologic cu altul nu reprezintă întotdeauna un progres în obiectivitate sau în adecvarea conduitelor este ilustrat de marea transformare care are loc, în zilele noastre, în fostele țări comuniste; mai evident ca oriunde, acest lucru se manifestă în spațiul ex-sovietic. În toate aceste țări a avut loc schimbarea poziției unor subiecți colectivi (grupuri) în situația de ansamblu, precum și transformarea raportului lor cu această situație. Au apărut noi referențiale ideologice, dar ele nu duc la progres în obiectivitatea cunoștiințelor și evaluărilor, nici la o adecvare mai înaltă a conduitelor sociale ale subiecților. Cazul României este elocvent din acest punct de vedere.

   Singurul amendament care se poate aduce observației de mai sus este că societatea românească se află într-o stare de interregn: s-au schimbat pozițiile și raporturile unor grupuri cu situația de ansamblu, dar încă nu s-au născut noi referențiale ideologice. Confirmarea acestei ipoteze ar explica actualul regres în obiectivitate și adecvare, incoerența conduitelor subiec-

ților unii față de alții, precum și a conduitelor fiecărui subiect. Dar ipoteza nu poate fi testată decât prin cercetări sociologice de mare amploare, pe care nu știm cine ar fi interesat și capabil să le finanțeze. Poate fi văzut, însă, volumul România – starea de fapt (24), unde se poate găsi una dintre puținele analize oneste ale societății românești de după 1989. Autorii folosesc conceptul de "societate de supraviețuire" prin intermediul căruia reușesc să evite alunecarea în mitologia social-politică proprie perioadei de tranziție. Concluzia: actuala "clasă politică" nu are un referențial ideologic adecvat acestei perioade, de unde și absența unei imagini a viitorului și, implicit, a unui proiect. Efectul în planul realității: "achiziția de subdezvoltare" și "consumarea viitorului".

9. Dar importanța acordată de Karl Marx claselor sociale nu se justifică pentru zone mari ale civilizației umane (de pildă, Orientul antic sau majoritatea societăților africane din cele mai vechi timpuri până astăzi); ipoteza lui Marx devine tot mai îndoielnică în condițiile societăților postindustriale – inclusiv societățile din Europa Occidentală, unde era valabilă la mijlocul secolului XIX).
10. Aici, cuvântul "practic" nu este o figură retorică. Când comunică, oamenii o fac tot așa cum cheltuiesc banii; ei se angajează în schimburi de sensuri între culturi la fel cum schimbă lei contra dolari. Din punct de vedere practic, marea majoritate a oamenilor sunt interesați de cursul leu/dolar, iar nu de teoria monedei (deși, dacă n-ar exista o teorie a monedei nu ar exista nici cursurile valutare).

    Din perspectivă filosofică, problema crucială este aceasta: Care ontologii sunt fundamentale și care sunt de primă aproximație, ontologiile generale sau cele regionale? Tradusă în termenii lucrării noastre, problema se formulează astfel: Unitatea lumii este realitatea fundamentală iar plurimondismul este de primă aproximație, sau invers – plurimondismul este fundamental iar unitatea este doar o primă aproximație în procesul de cunoaștere a lumii?

În capitolul I am văzut că noile aliniamente ale științelor fizico-chimice tind să confirme ideea de unitate a lumii, din moment ce tratează nonseparabilitatea ca realitate fundamentală. Deocamdată nu vom dezvolta această temă, dar ne facem datoria să semnalăm lucrarea unuia dintre cei mai importanți filosofi ai fizicii cuantice, David Bohm (1917-1992), intitulată Plenitudinea lumii și ordinea ei (28); în ediția românească, ea este precedată de un excelent "Cuvânt înainte" semnat de H.-R. Patapievici. În concepția lui Bohm, orice teorie fizică trebuie să plece de la un concept primar de realitate fizică pe care el îl definește ca "plenitudine nefărâmițată" (unbroken wholeness). În fond, filosoful americano-britanic propune o soluție de natură ontologică pe care noi o considerăm "ultimul cuvânt" în materie de ontologie generală. După cum arată H.-R. Patapievici, "el încearcă să imagineze ontologia acelei lumi fizice care ar fi compatibilă cu exactitatea mecanicii cuantice, (â) non-separabilitatea, dar și cu (ă) cerința ca omul să-și poată face o imagine plastic-intuitivă asupra obiectului pe care îl cunoaște" (28, p.17).

De ce spunem că ideea lui Bohm cum că "elementul prim, fundamental al lumii trebuie să fie însuși întregul" ne apare ca fiind "ultimul cuvânt" în materie de ontologie generală? Pentru că Bohm este singurul gânditor care a reușit să meargă până la ultimele consecințe ale științei contemporane, adică ale acelei științe dezvrăjite, dezideologizate, emancipate de miturile, ticurile și tabieturile mentale pozitiviste: "el este singurul care a înțeles să valorifice împrejurarea că teoria cuantică nu este neutră din punct de vedere filosofic" (*ibidem*).

TRIMITERI BIBLIOGRAFICE

1. Michel Foucault – Ordinea discursului.Un discurs despre discurs, EUROSONG & BOOK, București, 1998.
2. Sorin Antohi – "Limbă, discurs, societate: proba limbii de lemn", în Francoise Thom, Limba de lemn, Humanitas, București, 1993.

3. Jürgen Habermas – Cunoaștere și comunicare, Editura Politică, București, 1983.
4. Ernst Cassirer – Eseu despre om. O introducere în filosofia culturii umane, Editura Humanitas, București, 1994.
5. Michel Foucault – "Truth and Power", în vol. 20-th Century Political Theory (ed. S.E. Bronner), New York, 1997.
6. Michel Foucault – Power/Knowledge. Selected interviews and other Writings, Panteon Books, New York, 1984.
7. Mircea Eliade – Cosmologie și alchimie babiloniană, ed. a II-a, Editura Moldova, Iași, 1991.
8. Leopold Sedar Senghor, De la negritudine la civilizația universalului, Editura Univers, București, 1986.
9. * * * – Meditații despre Rugăciunea inimii, Editura Anastasia, București, 1997.
10. Vasile Tonoiu – Dialectică și relativism. Ideea de referențial, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1978.
11. Ferdinand Gonseth – Le referentiel, univers obligé de médiatisation, L'age d'homme, Laussanne, 1975.
12. Francois Chazel – "L'institutionnalisation de la sociologie de la connaissance aux Etats-Unis: l'apport de Gerard de Gre", în "Revue francaise de Sociologie", XXVIII, nr. 4/1987, pp. 633-677.
13. Raymond Boundon – L'ideologie ou l'origine des idees recues, Fayard-Le Seuil, Paris, 1992.
14. Raymond Boundon – "Cunoașterea", în Tratat de sociologie (coord. R. Boudon), Humanitas, București, 1997, pp. 555-600.
15. Andrei Cornea – Turnirul Khazar. Împotriva relativismului contemporan, Editura Nemira, București, 1997.
16. Valentin Mureșan – Evoluție și progres în știință, Editura Alternative, București, 1996.
17. Raymond Boudon, Alban Bouvier, Francois Chazel – Cognition et Sciences sociales, Presses Universitaires de France, Paris, 1997.
18. Raymond Boudon – L'art de persuader – des idees fausses, fragiles ou douteuses, Fayard, Paris, 1990.

19. Jean-Pierre Deconchy – Psychologie sociale. Croyances et ideologies, Meridiens Klincksieck, Paris, 1989.
20. Karl Marx, Friedrich Engels – Ideologia germană, E.S.L.P., București, 1956.
21. Louis Althusser - Citindu-l pe Marx, Editura Politică, București, 1970.
22. Umberto Eco – Tratat de semiotică generală, Editura Stiințifică și Enciclopedică, București, 1982.
23. Antonio Gramsci, Opere alese, Editura Politică, București, 1969.
24. Vladimir Pasti, Mihaela Miroiu, Cornel Codiță – România – starea de fapt, vol. I, Societatea, Editura NEMIRA, București, 1997.
25. K. Marx, F. Engels – Opere, vol. 3, ed. a-II-a, București, Editura Politică, 1962.
26. Alexandru Valentin – "Umanism și religie", în Preocupări privind educația materialist-științifică a elevilor și studenților, volum editat de "Revista de Pedagogie", București, 1979.
27. Ludwig Grunberg – Axiologia și condiția umană, Editura Politică, București, 1972.
28. David Bohm – Plenitudinea lumii și ordinea ei, Humanitas, 1995.
29. Francois Jacob – Logica viului, Editura Enciclopedică Română, București, 1972.
30. Karl Marx, Friedrich Engels – Manifestul Partidului Comunist, ed. a IX-a, Editura Politică, București, 1969.
31. Bertrand Russell – La methode scientifique en philosophie, Paris, Payot, 1960.

VII. CONDIȚII DE REALIZARE A COMUNICĂRII INTERCULTURALE ŞI INTERIDEOLOGICE

1. CRITICA RELATIVISMULUI

Abordarea "postmodernistă" a cunoașterii și limbajului a avut darul de a induce în lumea specialiștilor un defetism fără ieșire cu privire la comunicarea interculturală și un scepticism argumentat cu privire la posibilitatea comunicării, în general1.

Dacă gândirea umană nu este universală în formele ei de manifestare, așa cum credea Descartes și cum postulează toți reprezentanții raționalimului clasic, cum pot găsi un limbaj comun posesorii diferitelor organizări mentale, purtătorii diferitelor paradigme culturale și locuitorii diferitelor referențiale?

Dacă un limbaj neutru nu există, așa cum credeau membrii Cercului de la Viena și cum au susținut toți pozitiviștii, cum pot fi traduse limbajele diferitelor paradigme?

Aceste întrebări sunt legitime, atâta vreme cât reacția la descoperirea diferențelor istorice și culturale este ea însăși o reacție fatalistă. Dacă în fața ideii de paradigmă culturală ne mulțumim cu constatarea existenței incomensurabilității, intraductibilității și, în final, a incomunicabilității, fără a căuta o soluție constructivă, vom cădea pradă fenomenului de modă intelectuală atât de bine descris de Raymond Boudon cu referire la reducția lingvistică: "în Parisul

anilor șaptezeci erai considerat profund dacă declarai doct că societatea este un limbaj" (3, p. 17).

Tot el ne atrage atenția asupra relativismului care a cuprins științele sociale în ultimile trei decenii și asupra consecințelor teoretice ale acestuia: "Fără îndoială, științele sociale au fost afectate mai mult decât altele de 'relativismul' ce se instalează tot mai ferm începând cu anii șaizeci: acesta transformă într-o quasicertitudine ideea că obiectivitatea este o iluzie și că nu există, mai ales când e vorba despre fenomene umane, decât 'interpretări'. Acesta este probabil motivul pentru care (…) în sociologia contemporană nu găsești cu ușurință teorii care să dea impresia că explică în mod convingător fenomene enigmatice" ("Introducere", op. cit., p. 20).

Altfel spus, pericolul care ne pândește nu constă doar în degradarea gândirii noastre, în trivializarea demersului și în abdicarea de la condiția de analiști lucizi – adică doar în împărtășirea unei mode intelectuale. Pericolul mai constă și în sterilitatea demersului teoretic, care ajunge să "ne confirme ceea ce credem sau știm din totdeauna" (*ibidem*).

Referindu-se la principiul pluralismului paradigmatic, Boudon avertizează asupra fundăturii teoretice în care ne conduce acesta, precum și la implicațiile sale filosofice: "Sloganul pluralismului cu orice preț este pe cât de facil și superficial, pe atât de steril. El te duce foarte repede la acel 'totul e bun' adică, la urma urmelor, la scepticism" (3, p. 17).

Într-adevăr, unul dintre cele mai mari pericole care pândesc cultura europeană este scepticismul. Din păcate, critica pe care Boudon o face pluralismului cultural și relativismului rezultat din aceasta nu e suficient de convingătoare. Argumentul cel mai tare împotriva "relativismului lui Kuhn și Feyerabend" este așa-numitul "paradox de compoziție". În ce constă el?

Fiind convins că atât Kuhn cât și Feyerabend2 sunt prizonierii unei “iluzii metodologice”, Boudon consideră că “ei reifică momentanul în dauna procesului și iau proprietățile instantaneului drept proprietăți ale procesului” (8, p. 593). În viziunea sociologului francez, “Faptul că nu există adevăr atâta timp cât durează polemica nu implică inexistența lui totală” (*ibidem*), iar această ipoteză (pe care noi o considerăm neconfirmată) îl face să considere “iluzia” kuhniană drept ilustrare a paradoxului de compoziție. Termenul desemnează “acele situații în care un enunț adecvat local este fals global sau reciproc (cf. exemplul mecanizării, care local desființează locurile de muncă, iar global produce locuri de muncă). Lucrările lui Kuhn și Feyerabend oferă astfel un exemplu remarcabil de paradox de compoziție de tip diacronic (ceea ce este adevărat acum poate fi fals în timp și invers)” (*ibidem*).

În aceeași manieră critică Boudon și poziția “antropologilor științei”, care ajung la concluzia că “noțiunea conform căreia ar exista o realitate out there (în afară) este o simplă iluzie: ‘faptele’ sunt ceea ce savanții consideră drept fapte” (*ibidem*). În final, Boudon îi vede pe Kuhn și Feyerabend, precum și pe “antropologii științei” în aceeași găleată, adică prizonierii aceleiași “iluzii metodologice”: “prezența unui a priori deopotrivă implicit, putând fi considerat de la sine înțeles, și totuși încărcat de sens: singura realitate este aceea a momomentului” (*ibidem*). Raymond Boudon încadrează această iluzie în eroarea epistemologică pe care o numește misplaced concreteness (concretețe inoportună) și care ar consta în faptul că “o certitudine hiperempiristă față de real produce o viziune deformată a realului” (*ibidem*). Faptul că astfel de erori epistemologice se produc adesea este indiscutabil. Dar este discutabilă încadrarea lui Kuhn, Feyerabend și a “discipolilor lor” la capitolul “concretețe inoportună”. Această încadrare contrazice flagrant constructivismul din opera celor doi autori.

Pe de altă parte, Boudon nu aduce nici un argument consistent în favoarea tezei sale conform căreia, ŕ la long (de-a lungul istoriei științei sau în procesul istoric al cunoașterii), s-ar impune existența adevărului sau a unei realități out there, că s-ar manifesta convingător un progres în obiectivitate. Cu formulări de genul: "Pare sigur că asemenea cazuri pot avea loc. Dar este absurd să pretindem că ele reprezintă regula" (*ibidem*), Boudon nu ne poate asigura împotriva relativismului și scepticismului. Îl putem bănui și noi, la fel de îndreptățit, pe Boudon că introduce pe ușa din spate "un a priori deopotrivă implicit și inocent". Din punct de vedere psihologic, ar fi mai confortabil să credem că incomensurabilitatea, intraductibilitatea și incomunicabilitatea dintre paradigme "nu reprezintă regulă". Dar atunci când renunțăm la confortul psihic și vrem să cunoaștem, avem pretenția să înțelegem de ce: de ce "este absurd să pretindem că ele reprezintă regula"?

Episodul Boudon este instructiv din punct de vedere epistemologic. El ne dovedește că respingerea critică a relativismului "noii epistemologii" (post-structuraliste și, mai de plano, post-pozitiviste) nu se poate realiza la nivelul sociologiei cunoașterii3. Kuhn ne-a atras atenția că o paradigmă este irefutabilă la nivelul cunoașterii științifice; Boudon ne dovedește că pluralismul paradigmatic nu poate fi întors în direcția "unității" nici măcar din perspectiva sociologiei cunoașterii. Până la urmă, trebuie să constatăm că ne aflăm nu în fața unei probleme "teoretice", ci a uneia "practice". Ca problemă practică o tratează și Fred Casmir[1].

[1] Fred L. Casmir este profesor în cadrul Departamentului de Comunicare de la Pepperdine University din Malibu – California, iar colaboratoarea lui, Nobleza C. Asuncion-Lande predă Comunicare interculturală la University of Kansas. Din rațiuni care țin de "economia discursului", în continuare îl vom invoca doar pe Casmir, căruia îi atribuim paternitatea conceptului a treia cultură. În mediile academice din SUA, el este considerat un "guru" al comunicării interculturale.

2. A TREIA CULTURĂ ŞI SCHIMBAREA REFERENȚIALELOR

Problema depășirii barierelor de comunicare, inerente pluralismului cultural, în direcția unei comunicări autentice este abordată ca problemă practică (deși soluționată cu mijloace teoretice) de Fred L. Casmir și Nobleza C. Asuncion-Lande. Venind dintr-un orizont de viață sui generis, cu un bagaj de experiență (inter)culturală pe care numai Statele Unite ale Americii îl pot oferi, cei doi autori publică, în 1990, studiul "Comunicarea interculturală revizuită: conceptualizarea, construirea paradigmei și abordările metodologice" (10, pp. 278-309).

După ce face o recenzie a antecedentelor în teoretizarea comunicării interculturale, Casmir constată că trebuie să rețină cu titlu de inventar nu atât succesele teoretizării, cât eșecurile și incertitudinile pe care aceasta le-a lăsat în urmă. Unghiul din care Casmir atacă problema este cel al respingerii dominației/aservirii culturale; el încearcă să găsească oportunitățile pentru dezvoltarea mutuală a unor culturi aflate în interacțiune proximală, cum sunt cele ce conviețuiesc în societatea americană[4].

Noutatea pe care o aduce Casmir stă în faptul că modelul său analitic este formulat în termenii paradigmei "și-și"; prin aceasta, el depășește limitele tot mai evidente ale multiculturalismului și interculturalismului, curente de gândire pe care mulți autori le consideră "ultimul cuvânt" al abordărilor postmoderne, democratice și decentrate (eliberate din capcana etnocentrismului – respectiv, a eurocentrismului). În viziunea noastră, multiculturalismul și inter-

Pe lângă studiul care l-a facut celebru (și care va fi citat în continuare), Casmir este editorul unui volum colectiv studiat asiduu în universitățile nord-americane și citat frecvent în literatura de specialitate: *Building Communication Theories: A Socio-Cultural Approach*, Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, Hillsdale, New Jersey, 1994. Lui Fred L. Casmir îi aparțin "Prefața" și "Concluziile" volumului, precum și studiul "The Role of Theory and Theory Building" (pp.7-41).

culturalismul (în care vedem "cântecul de lebădă" al multiculturalismului) rămân prizonierii paradigmei lui "sau-sau", pe care o considerăm a fi co-generatoare a conflictelor identitare ce au traversat istoria de până acum (inclusiv istoria Europei).

La Casmir găsim un alt unghi de abordare a comunicării interculturale: este vorba despre o abordare "în spațiu", iar nu "în plan", cum s-ar exprima un arhitect. Abordarea "în plan" este proprie multiculturalismului, care doar constată existența mai multor culturi și recunoaște legitimitatea acestui pluralism. Un pas înainte l-a reprezentat interculturalismul, care adaugă imperativul intercunoașterii și al comunicării reale între culturi. În opinia noastră, acest imperativ rămâne un deziderat pios dar irealizabil în actualul stadiu de universalizare a istoriei; ne aflăm în plin idealism etic. Pentru a ne convinge de acest lucru este suficient să parcurgem volumul colectiv Quelle identité pour l'Europe? (11), elaborat sub direcția lui Riva Kastoryano, de la Fundația națională de științe politice care ființează la Paris, pe lângă CNRS (Consiliul Național al Carcetării Științifice). Parcurgerea volumului este instructivă din mai multe rațiuni: e apărut relativ recent (1998); abordează multiculturalismul din perspectiva unui scop practic (construirea unei identități europene, în acord cu cu proiectul politic al lărgirii UE și unificării culturale a Europei); studiile aparțin unor cercetători recunoscuți ai comunicării sociale și unor specialiști avizați în problematica multiculturalismului (Dominique Wolton, Jean-Marc Ferry, Emmanuel Decaux, Marc Abélčs etc.); în sfârșit, volumul reprezintă o mărturie convingătoare a eșecului multiculturalismului ca tip de abordare a comunicării interculturale: el nu oferă căi credibile pentru întemeierea unei politici de cooperare și nici pentru construirea unei identități supranaționale care să nu presupună sacrificarea identităților naționale. De aceea, unghiul de atac

pe care îl găsim la Casmir ni se pare a fi crucial pentru abordarea întregii problematici a unificării culturale la nivel european. Problematica este atât de complicată, încât suntem tentați ca în acest caz să asimilăm abordarea cu o “cale de acces” (cum spun arhitecții și constructorii), sau cu o “cale de atac” (cum spun juriștii). Vrem să spunem că dacă abordarea unificării culturale nu va fi cea care trebuie, căile de acces la obiectiv nu vor exista, iar proiectul eurocraților nu va putea fi codificat în termeni de politici concrete, pentru a fi adus în fața viitorilor cetățeni ai Europei unite și pentru a-i implica, în egală măsură, ca actori și beneficiari. Când spunem “calea care trebuie” nu ne situăm pe poziția celui care este convins că deține cheia; dimpotrivă, singura cheie pe care credem că o deținem este conștientizarea importanței decisive a abordării. Care trebuie să fie ea – știm mai puțin; știm mai mult ce fel de abordare nu trebuie să fie.

Am văzut, de-a lungul cărții, că o serie de abordări de până acum nu au oferit soluții practice pentru depășirea barierelor în comunicare și a surogatelor de comunicare interculturală (de pildă, “dialogul surzilor”). Dacă aceste abordări nu vor fi ele însele depășite, multe obiective politice dezirabile vor rămâne simple aspirații; de pildă, unificarea culturală a Europei în termeni democratici, adică în afara paradigmei “dominație-aservire”, apare ca o enormitate. Când spunem că acest obiectiv este o “enormitate” vrem să spunem nu că ar fi o imposibilitate, ci că se află la granița dintre posibil și imposibil. Dar, așa cum iarăși am văzut, schimbarea paradigmei poate preschimba posibilul în imposibil, dar și invers: poate transforma imposibilul în posibil. O astfel de paradigmă credem că putem “citi” în teoria lui Casmir. Principala concluzie a analizei sale este că, datorită capacității de a sintetiza, capacitate specific umană, este posibilă construirea unor situații concret-istorice în care comunicarea interculturală să devină autentică, să nu se redu-

că la un simplu import/export de tehnologie. Astfel de situații sunt descrise cu ajutorul conceptului de "a treia cultură"5 .

2.1. Conceptul de "a treia cultură"

Deși pornesc de la percepții și comportamente diferite, uneori chiar opuse, indivizii ce aparțin la două culturi își creează, prin interacțiunea lor, un cadru unic pentru această interacțiune. În urma co-joncțiunii celor două culturi se naște o a treia cultură, mai cuprinzătoare decât cele originare, care va fi împărtășită de ambele părți (de indivizii proveniți din cele două culturi).

În cadrul celei de-a treia culturi, cele originare pot comunica între ele mai eficient decât atunci când lipsește o a treia cultură. Astfel, cea de a treia cultură nu este un simplu rezultat al fuziunii dintre două sau mai multe entități, ci produsul "armonizării" reciproce a acestora, care devin componentele unui întreg coerent. De aceea, studiul separat al culturilor originare nu ne va releva regulile de bază ale comunicării din cadrul celei de-a treia culturi.

Casmir caracterizează cea de a treia cultură ca pe o "subcultură de situație", în cadrul căreia persoanele aflate în interacțiune își pot ajusta comportamentul temporar atâta timp cât încearcă să atingă scopuri comune. În cadrul eforturilor comune, de adecvare reciprocă, indivizii acumulează o experiență a aspectelor comune, care ulterior le poate servi ca punct de pornire pentru noi interacțiuni.

După Casmir, la a treia cultură nu se ajunge nici prin perfecționare spirituală, nici doar pe calea educației (deși educația poate sprijini acest proces, iar rezultatul lui poate fi văzut ca o perfecționare spirituală). La a treia cultură se ajunge în mod necesar sub presiunea unei situații obiective și constrângătoare: situația în care persoane nesimilare din punct de vedere cultural sunt constrânse să contribuie la îndeplinirea unor sarcini asupra cărora au căzut de acord că trebuie îndeplinite.

Casmir avansează, cu titlu de presupuneri, câteva trăsături caracteristice ale celei de-a treia culturi:

1. Este deschisă. Ea este capabilă să absoarbă noi elemente și, concomitent, să se dezvolte.
2. Este expansivă. Își poate lărgi granițele contextuale, fiind în stare să includă noi situații de comunicare (individuale, organizaționale, instituționale sau mediatice).
3. Este sensibilă la provocări. Răspunde la noi solicitări provenite din ajustările și reajustările continue, necesare pentru alinierea percepțiilor și așteptărilor participanților (atât ale unora cu privire la alții, cât și ale ambilor referitoare la situația care îi obligă la colaborare și comunicare interculturală).
4. Este orientată spre viitor. A treia cultură marchează mai degrabă începutul decât sfârșitul unei întreprinderi comune. Orientarea spre viitor determină atitudini anticipative (raportate la eventualitatea unei situații și a unei comunicări sporite).

O conceptualizare a ideii de "a treia cultură" ar trebui să includă trei niveluri de analiză:

- i) comunicarea individuală,
- ii) comunicarea organizațională,
- iii) comunicarea mediatică.

- i) Perspectiva filosofică și psihologică pe care individului și-o formează în a treia cultură depășește limitele culturii sale de proveniență. Acest individ, produs al "sinergiei culturale", a fost surprins de mai multe conceptualizări6. Ele se referă la o persoană a cărei identitate este fondată pe diversitatea și universalitatea formelor culturale și a condițiilor de viață umană. Ea este devotată prezervării diferențelor fundamentale, dar se dedică și descoperirii de similarătăți

esențiale, care îi îmbogățesc relațiile interpersonale. O astfel de persoană, spune Casmir, "are abilitatea de a-și suspenda identitatea culturală, astfel încât să creeze noi forme de realitate, bazate pe diversitatea umană și pe imprevizibilitatea evoluției umane" (10, p. 295).

Un astfel de individ va servi drept legătură, facilizator și catalizator pentru schimburile dintre culturi. El devine un gardian al fluxului de comunicare interculturală, un translator al mesajelor expediate și un interpret al celor primite. Mentalul său se caracterizează prin flexibilitate cognitivă, sensibilitate culturală, realism față de valorile și atitudinile culturale, înțelegere empatică și spirit inovator.

Astfel de atribute individuale sunt, totodată, premise ale comunicării interculturale efective, precum și factori stimulatori pentru contactele și schimburile transculturale.

– ii) La nivelul comunicării organizaționale, exemplul cel mai bun este familia americană, care îl pregătește pe copil pentru viitoarele interacțiunii transculturale (de pildă, pentru căsătoria cu un partener care are un alt bagaj cultural). Familiile multiculturale conduc adesea la construirea unei "a treia culturi familiale". Dacă cei doi soți au fost pregătiți pentru o relație interculturală, ei sunt tentați să-și creeze propriile tradiții, sisteme de valori, moduri de operare și structuri de interese – toate, bazate pe unele componente similare, dar și pe foarte multe componente diferite. Acest mod de dezvoltare culturală se transmite, de regulă, copiilor7.

Dar familia nu este singurul exemplu semnificativ: în ultimele două decenii, o serie de autori au relevat în studiile lor faptul că organizațiile se angajează în activități și își organizează comportamentul într-un mod foarte apropiat de cel al culturilor "naturale".

Deși acești autori tratează organizațiile ca pe niște culturi8, ei nu oferă soluții convingătoare la problemele ce apar atunci când mai multe organizații sunt obligate să interacționeze în același spațiu, aflându-se în competiție pentru aceleași resurse limitate.

– iii) Înțelegerea comunicării interculturale presupune abordarea unor fenomene cum sunt comunicarea, puterea, formarea statului, dar și înțelegerea modului în care aceste fenomene se interrelaționează.

Innis (12) a încercat să clarifice rolul comunicării și al modelelor economice în dezvoltarea diferitelor imperii, bazându-se pe analiza modului de folosire a limbajului și a mass media într-o cultură. McLuhan (13, 14) a preluat aceste subiecte de la mentorul său, dar s-a lăsat fascinat de abordarea tehnologică a comunicării interculturale.

Conceptul de "sat universal" ocolește problematica celei de a treia culturi (posibilitatea, necesitatea și modalitatea de realizare a acesteia). Opera lui McLuhan sugerează că inovațiile tehnologice vor rezolva toate dificultățile comunicării interculturale (și internaționale). Această idee a fost atacată de autori care criticau determinismul tehnologic10 (Benson – 15, Clegg și Dunkerby – 16, Giddens – 17 și Hawes, 18).

Singurul care a abordat, în anii '60 și '70, problema interculturalității din altă perspectivă a fost Ong (19, 20), care a explorat mai îndeaproape relațiile dintre limbaj, specificul oralității, alfabetizare și "cea de-a doua realitate" (sintagmă care se referă la mass media electronice) – pe de o parte – și schimbările culturale sau schimbarea societății – pe de altă parte.

Analize mai recente ajung la concluzia că schimbările tehnologice contemporane, cu impact asupra mass media duc spre o "privatizare" a vieții în detrimentul interacțiunii sau spre răsturnări

culturale majore. În cartea sa din 1985, No Sense of Place / Fără simțul locului (21), Meyrowitz insista, cu referire la SUA, asupra unor mari schimbări culturale datorate mass media: ele au sfâșiat cortina dintre scenă și culise (în sensul lui Goffman, 22, 23). Meyrowitz arată că nu mai avem o înțelegere a locului nostru specific în timp și spațiu – implicit, nu mai există o "cunoaștere privilegiată". Indiferent de vârstă, sex, educație, oricine poate ști aceleași lucruri în același timp, doar stând în fața televizorului.

Mass media creează iluzia de interacțiune, când, de fapt, publicul nu are decât o alternativă: să accepte sau să refuze. Ori de câte ori sunt utilizate mass media, șansa dezvoltării unei a treia culturi este mai scăzută în raport cu șansele care există în familii sau culturi tradiționale. Acest fenomen se manifestă și în România (vezi 24, 25). Mass media înlocuiesc vechile autorități cu altele noi, fără ca acceptarea acestora să fie argumentată. Instituțiile mass media le dau girul de autoritate unor persoane în funcție de poziția acestora în cadrul acestor instituții, exact cum procedau fostele case regale (Jamnson, 1985). Noii "mari preoți" amenință cu "distrugerea noii lor culturi" dacă nu vor fi protejați în fața "dușmanilor neprincipali".

Modelul folosit de mass media în ceea ce privește organizațiile industriale este unul de confruntare și înlocuire, de distrugere a vechii culturi în numele unui "mai bine" care este definit întotdeauna de către cei puternici. Astfel de strategii sunt interpretate deseori ca "acte imperialiste", "construire de imperii" etc. Strategiile de înlocuire sunt foarte asemănătoare cu cele de cucerire, utilizate în trecut, chiar dacă par mai subtile. De altfel, ele nici nu pot trece neobservate, din moment ce apar tot mai mulți agenți de control ai schimbării culturale.

Aceste strategii ocolesc calea mai dificilă: cea a construirii celei de-a treia culturi. De pildă, în India, birocrația este, pur și simplu, birocrația britanică (colonială), fiindcă modalitatea britanică de

funcționare culturală este singara care poate înmănunchia multitudinea de culturi din statul modern Indian. Hulita "moștenire colonială" substituie cea de a treia cultură, care încă nu a fost construită.

Situația e similară cu cea din SUA, unde se încearcă redefinirea rolurilor culturale ale bărbaților și femeilor. Scopul multora dintre cei preocupați de această problemă este "egalitatea cu bărbații" – egalitate bazată pe un sistem de valori elaborat de bărbați. Nici o mișcare de manifestare a femeilor nu și-a propus, până acum, construirea unei a treia culturi, ca punct de pornire în lupta pentru emancipare. În opinia noastră, un astfel de țel ar fi mult mai neliniștitor pentru bărbații "sexsiști" și, în general, pentru toți "conservatorii", căci el ar presupune o redefinire culturală a întregii societăți, ceea ce ar echivala cu schimbarea ordinii în vigoare, cu o revoluție socială.

Scopul celei de a treia culturi nu este, însă, de a modifica raporturile de dominare și control în favoarea celor dominați, ci un scop mutual benefic – sporirea controlului asupra mediului și a încrederii reciproce. A treia cultură favorizează o continuă creștere, cu minimum de efort și de confruntare, căci până acum, efortul depus în confruntarea cu ceilalți a fost mult mai mare decât efortul depus în confruntarea cu problemele (materiale, intelectuale și spirituale). De aceea, problemele continuă să existe – atât în noi și între noi, cât și în jurul nostru.

Considerăm că analiza atentă a celei de-a treia culturi, a rațiunii-de-a-fi a acesteia, este foarte importantă pentru dezvoltarea umanității. Ea devine o problemă presantă tocmai datorită faptului că a început să fie conștientizată importanța majoră a importului/exportului cultural. Pe de o altă parte, acest proces este perceput ca "viol cultural" (vezi filmele companiei Walt Disney), pe de altă parte, reacția indusă de această percepție poate să ducă fie la conflicte majore (vezi Războiul Golfului sau intervenția NATO în Iugosla-

via), fie la strategii nebunești, inspirate de teama în fața “imperialismului cultural” (vezi “revoluția culturală” a lui Mao, naționalismul antioccidentalist al lui Ceaușescu sau terorismul de inspirație islamică, îndreptat împotriva aceluiași “Occident expansionist”). În viziunea noastră, aceste efecte sunt produsul întâlnirii dintre o prezență și o absență: prezența ideii de “determinism cultural” și absența ideii de “a treia cultură” – implicit, a efortului constructiv pe care această idee îl induce și îl presupune.

O altă rațiune-de-a-fi a celei de-a treia culturi vine din marele său potențial de dezvoltare. Lipsa unui efort constructiv în scopul unei comunicări autentice între culturi este una dintre sursele subdezvoltării. După cum arată Brishin (1981), organizațiile care cheltuie milioane de dolari pentru a trimite oameni la specializare în străinătate nu și-au dezvoltat strategiile și mijloacele pentru valorificarea experienței celor întorși acasă. În lipsa strategiilor de reintegrare (care ar presupune re-organizări instituționale), cei întorși nu-și pot valorifica noua cunoaștere și nu-și pot impune noile valori profesionale. Este una dintre cauzele “exodului de creiere” din lumea a treia: cei întorși acasă se reîntorc în Occident, ceea ce păgubește încă o dată țările în curs de dezvoltare (Glaser, 26). O respingere similară resimt și americanii de culoare care încearcă să se “repatrieze” (Gudykunst și Kim, 27).

Se poate afirma, totuși, că evoluțiile economice și politice ale lumii de azi merg în direcția impunerii strategiilor pentru a treia cultură. Semne există, spre deosebire de primii misionari creștini, misionarii de astăzi ai Occidentului nu mai sunt vârful de lance al unei comunicări univoce, ci al eforturilor de dezvoltare și implementare a unor modele interacționale, bazate pe respectul față de tradițiile culturale locale, deși sunt dornici să implementeze anumite schimbări (Richardson, 28). Americanii folosesc, pentru medierea negocierilor cu concernele japoneze, cetățeni americani

de origine japoneză, la a doua sau la a treia generație. Ei sunt considerați “intermediari naturali”, iar noi îi putem privi ca pe niște exponenți ai celei de a treia culturi. Purtători ai unei a treia culturi sunt și antropologii și etnografii, care în lipsa acesteia nu ar putea cerceta o cultură diferită. Dar ei au probleme de comunicare cu acei colegi ai lor care nu au o experiență interculturală (vezi Clifford și Marcus, 29).

Toate aceste experiențe conduc la concluzia că strategiile de înlocuire nu sunt productive, că ele duc la eșecuri în comunicarea culturală, la efectul de respingere și chiar la conflicte. Experiența Bisericii Catolice sau cea a Organizației Națiunilor Unite (vezi Magee, 30) este utilă în studierea obstacolelor de comunicare și poate fi o bună bază pentru teoria celei de-a treia culturi.

Din dezvoltările lui Casmir și din analizele prilejuite de ele se desprind nu numai concluzii, ci și întrebări:

1. Este posibil și necesar să se elaboreze un cod etic al comunicării interculturale?
2. Care ar trebui să fie scopurile cercetării comunicării interculturale?
3. Cum trebuie să abordăm în mod practic comunicarea interculturală, având în vedere că o comunicare etică și eficientă depinde de toți participanții la o cultură (nu doar de reprezentanții ei)?
4. Are cineva dreptul de a-și impune propriile standarde de comportament comunicațional, dacă ținem cont de faptul că schimbarea comportamentului comunicațional înseamnă schimbare culturală (și echivalează cu un “viol cultural”)?

Întrebările de mai sus sunt vitale pentru o posibilă teorie a comunicării interculturale sau, altfel spus, pentru o eventuală teorie unificată a comunicării, care să pună în evidență condițiile de posibilitate ale unei comunicări în același timp eficiente și etice. Ele

nu sunt inocente din punct de vedere epistemologic, căci se ridică în interiorul unei paradigme teoretice în care presupozițiile "abordărilor riguroase" sunt părăsite. În interiorul idealului hilbertian de inteligibilitate, în paradigma pozitivistă, posibilitatea unei teorii generale a comunicării părea indiscutabilă. Articularea ei era considerată o chestiune de timp.

În contextul epistemologiei post-pozitiviste, al pluralismului cultural și al relativismului ce rezultă din teza incomensurabilității paradigmelor culturale, răspunsul la întrebările de mai sus depind de soluția la dilema fundamentală: este posibilă construirea unor standarde comunicaționale transculturale, a unui cod transcultural al comportamentului comunicațional?

Dilema comunicării interculturale este pendent-ul dilemei fundamentale a pluralismului paradigmatic: este posibilă o "paradigmă transparadigmatică"? Dilema epistemologică evocă paradoxul lui Cantor: "o paradigmă a tuturor paradigmelor" echivalează, cel puțin analogic, cu "mulțimea tuturor mulțimilor". Altfel spus, este greu de conceput un cod al comportamentului comunicațional care să nu fie tributar unei anumite culturi. Implicit, impunerea unui astfel de cod tuturor culturilor – plecând de la ipoteza că ar fi posibilă o astfel de impunere (cel puțin unor reprezentanți ai celorlalte culturi) – ar echivala cu un act de "imperialism cultural".

Această percepție este însoțită de sentimentul evidenței doar în paradigma clasică, unde culturile sunt considerate în obiectivitatea lor, ca exterioare, imuabile și scoase din contextul comunicațional. Ideea celei de a treia culturi are meritul de a anunța o nouă paradigmă, în care participanții la comunicare sunt constrânși să se angajeze la îndeplinirea unor sarcini comune, fiind obligați să-și adapteze referențialele mutual și "din mers", în chiar procesul comunicării. Descriptivismul plat, constatativ și contemplativ al "multiculturalismului", precum și activismul idealist și utopic al "intercultura-

lismului” sunt depășite concomitent prin elaborarea unei viziuni în care subiectul uman (individual sau colectiv) poate construi un edificiu transcultural, o “casă comună” în care comunicarea să poată fi eficace și eficientă. Într-o astfel de paradigmă, nu se mai pune problema ca unul dintre subiecți să elaboreze un cod comunicațional, ca o cultură sau alta să-și impună propriile standarde comunicaționale. Aceasta de vine o falsă problemă!

În situația constrângătoare a “sarcinii comune”, codul și standardele se nasc de la sine, în însuși procesul comunicării. Rolul specialiștilor în comunicare (academicieni, cercetători sau lucrători din câmpul comunicării sociale) este de a facilita ajustările reciproce ale culturilor aflate în situația “sarcinii comune” (Casmir), de a înregistra progresele obținute și de a-i ajuta pe participanți să le conștientizeze. Asumarea conștientă a noilor standarde reprezintă o bază de plecare pentru noi ajustări reciproce – și așa mai departe, într-un proces în care comunicarea a fost deblocată. Nu trăim, oare, o epocă în care tot mai multe culturi sunt aduse în situația “sarcinii comune”? Ce va reprezenta, de pildă, cultura Uniunii Europene dacă nu o sinteză a celor „n” culturi care pe care le conține? (vezi 31).

Din momentul în care ne plasăm în noua paradigmă, întrebările sunt altele – mai puțin încărcate teoretic și cu răspunsuri mai ușor de găsit:

1. Cum definim competența în comunicarea interculturală, într-o lume tot mai interdependentă?
2. Ce metode de instruire ar trebui dezvoltate pentru a forma această competență?
3. Cum pot fi facilitate colaborarea și comunicarea între cercetători, practicieni și subiecți angrenați în comunicarea interculturală?
4. Cum poate fi extinsă colaborarea pentru ca ea să incorporeze și alte culturi?

5. Ce tipuri de cercetare ar trebui susținute în virtutea utilității lor pentru alte culturi?
6. Ce instituții ar trebui să inventăm pentru a fi dispuse și, totodată, capabile să utilizeze produsele cercetării – instituții care să fie nu numai comunicaționale, ci și comunicative?

Aceste întrebări nu sunt "teoretice", ci practic-nemijlocite. Ele se adresează cercetătorilor, experților și consilierilor, demnitarilor și politicienilor, se adresează nouă, tuturor celor care participăm, mai mult sau mai puțin profesional, la comunicarea socială în general, la cea interculturală și interideologică în special.

2.2. Schimbarea referențialelor

În ceea ce privește comunicarea interideologică, conceptul de "referențial" ne permite desprinderea unor reguli de bază care să asigure eficacitatea acesteia; ele ar putea sta la baza unei "fișe tehnice" a comunicării interideologice. După cum cititorul își va fi dat seama, nici un autor din domeniu nu enumeră comunicarea interideologică printre formele comunicării sociale. Aceasta, și pentru că mulți autori o consideră o specie a comunicării interculturale.

În contextul societăților contemporane, secularizate și "dezvrăjite", legitimarea "de sus în jos" (Habermas), sau prin intermediul unor valori de finalitate (Piaget) care vin din "cerul tradiției", este înlocuită cu legitimarea "de jos în sus", prin valori de randament care sunt prezentate și receptate ca valori de finalitate. Persoane, organizații și state se legitimează astăzi prin intermediul gestionării propriei imagini (expresie eufemistică, prin care se escamotează adevăratul conținut al acestei activități: gestionarea reprezentărilor sociale).

Acest sistem de inginerie socială, care funcționează de peste o sută de ani în Statele Unite ale Americii și de peste cincizeci de ani în Europa Occidentală, se numește Public Relations (Relații Publi-

ce). O vastă literatură, dar care nu acoperă nici pe departe practica din acest domeniu, stă mărturie cu privire la progresele spectaculoase înregistrate în tehnicile comunicării sociale, ale negocierii, ale gestionării crizelor sau ale medierii conflictelor (vezi 32, 33). Multe dintre aceste tehnici ar putea fi preluate cu folos în strategia de ameliorare a comunicării interideologice.

Deocamdată, ne rezumăm la prezentarea câtorva reguli de bază, generate de operaționalizarea conceptului de "referențial" în contextul comunicării interideologice.

1. Pentru a nu deveni o "comunicare" iluzorie, comunicarea interideologică trebuie să ajungă la punerea în discuție a referențialelor. În caz contrar, dacă se va rezuma la transmiterea unor cunoștiințe, teze și teorii, sau chiar a unor valori și standarde comportamentale, lăsând neatins referențialul, comunicarea va rămâne fără rezultat (sau va avea rezultate neașteptate). Vorbind metaforic, în termenii parabolei gonsethiene a brazilor înclinați, dacă vom continua să repetăm zilnic că "brazii sunt drepți", iar cei cărora ne adresăm îi vor vedea oblici, nu vom obține decât următoarele eventuale efecte psihologice:
   - oamenii se vor enerva sau vor sfârși prin a nu ne mai percepe apelul;
   - oamenii se vor întreba în sinea lor: "Ce interese or avea să ne mintă că brazii sunt drepți?" sau, în cel mai bun caz: "Ce naivi sunt, cum pot să creadă că brazii sunt drepți?"

Rezultatele unei astfel de "comunicări" pot fi: a) un dialog al surzilor; b) o discreditare reciprocă a ideologiilor concurente (asimilate de cei din tabăra concurentă unei utopii fanatice sau unui mijloc de manipulare); c) neîncrederea în cei care se pun în slujba

uneia dintre ideologii, prelungită într-o neîncredere în instituții, în mijloacele de informare, în orice manifestare ideologică sau acțiune educativă. Aceasta este soarta pe care o întrevedem ideologiei unificării europene în aproape toate țările care încă nu sunt memebre ale Uniunii Europene și chiar în unele dintre țările membre – desigur, dacă actuala strategie va rămâne neschimbată.

2. Mesajul ideologic trebuie diferențiat în funcție de grupul social căruia se adresează, conform principiului plurimondismului. Aceasta ar presupune:
   - cunoașterea pozitivă, concretă, a orizontului de viață specific fiecărui grup (inclusiv fiecărui popor, în calitate de "grup mare");
   - stabilirea referențialului ideologic generat de fiecare orizont de viață – respectiv, de fiecare orizont cultural.
3. Comunicarea interideologică trebuie să urmărească traducerea reciprocă a limbajelor proprii ideologiilor implicate în "limba maternă" a fiecărui grup adresant.
   - Pentru grupurile vizate (deci care posedă o altă ideologie), limbajul acestei ideologii este de neînțeles sau, în cel mai bun caz, este asimilat unui referențial străin, fiind greșit înțeles.
   - Un limbaj neutru nu există.
4. În cercetările care urmăresc cunoașterea gradului de eficiență a comunicării interideologice trebuie să se depășească iluzia că asimilarea vocabularului unei ideologii reprezintă un indicator pentru asimilarea ideologiei respective (a se vedea 34). Același lucru trebuie făcut și în legătură cu asimilarea tezelor și teoriilor. Pentru aceasta este necesară introducerea testelor de limbaj, a testelor proiective ș.a.
5. Comunicarea interideologică înseamnă comunicare filosofică, singura care face posibilă intercunoașterea și care

constituie o provocare pentru autocunoaștere, care aduce în discuție orizonturile de viață și orizonturile culturale ale interlocutorilor, paradigmele lor culturale și refernțialele lor ideologice, precum și limbajele aferente acestora.

În aceste condiții, comunicarea interideologică poate deveni metacomunicare, adică un proces de cunoaștere-comunicare la nivelul căruia se produce un discurs metacomunicațional, care cuprinde enunțuri normative ce pot contribui la reglarea conștientă a comportamentului comunicațional, oferind interlocutorilor standarde comunicaționale comune.

NOTE

1. În ultimii ani asistăm la ascuțirea polemicii dintre cercetătorii care și-au asumat relativismul cultural până la nivelul epistemologic al concepției lor despre lume și cei care încearcă să salveze ideea de "realitate obiectivă" – implicit, pe cea de "cunoaștere obiectivă". În legătură cu cea de-a doua atitudine, este utilă consultarea lucrării lui Thomas Naegel, Ultimul cuvânt (1), care credem că merită toată atenția atât din partea "realiștilor", cât și din partea "relativiștilor". Pe alocuri, polemica a căpătat accente anecdotice, uneori de-a dreptul hilare. În acest sens este interesant studiul lui Mircea Flonta, "Afacerea Sokal și critica relativismului epistemologic contemporan", publicat ca studiu introductiv la una dintre puținele lucrări apărute la noi în care se încearcă inferarea unor concluzii ontologice din polemica la care ne referim (2). Din "afacerea Sokal" se poate scoate un câștig nu numai didactic (un reușit seminar universitar), ci și unul mai larg, de ordin formativ: se poate instrumenta un proces în care "boxa acuzaților" să fie ocupată de relativismul epistemologic. Studenții s-ar putea erija în "avocați ai acuzării" și, repspectiv, în "avocați ai apărării". Membrii "juriului" (în variantă nord-americană) sau "judecătorii" (în variantă europeană) pot fi tot studenți (eventual, din ani de studiu care nu au urmat un curs de specialitate sau de la alte facultăți).
2. Concepția despre cunoașterea științifică a lui Paul K. Feyerabend nu este tratată în această lucrare. Pentru cei interesați se recomandă studiul acestuia, "Valabilitatea limitată a regulilor metodologice", în volumul Istoria științei și reconstrucția ei conceptuală (4, pp. 305-3279), studiul lui Mircea Flonta "Despre comparabilitatea și incomensurabilitatea teoriilor științifice" (5, pp. 212-257), capitolul V din cartea lui Ilie Pârvu, Teoria științifică (6, pp. 99-116), precum și paragraful "Parcelizarea științei: Kuhn și Feyerabend", în cartea lui Andrei Cornea, Turnirul Khazar (7, pp. 161-167).

3. O critică din altă perspectivă, care ni se pare mai convingătoare, o face Andrei Marga în Filosofia integrării Europene (9, pp. 91-125).
4. Pentru a putea deduce corect consecințele teoriei lui Casmir este foarte important să înțelegem că cea de-a treia cultură nu înlocuiește culturile originare, ci dimpotrivă, contribuie la conservarea acestora (dar într-un context nou). În esență, lucrurile stau astfel: nașterea spontană a celei de-a treia culturi face posibilă îndeplinirea simultană a două condiții ale comunicării interculturale eficiente care, în absența ei, nu pot fi îndeplinite decât alternativ: a) prezervarea culturilor originare și b) existența unui limbaj comun. Atunci când nu există o a treia cultură, cele două condiții nu pot fi satisfăcute simultan: ori se păstrează culturile originare dar lipsește limbajul comun, ori există un limbaj comun dar cu prețul sacrificării culturilor originare, id est cu prețul omogenizării și uniformizării culturale (prin impunerea unei supra-culturi dominante și a supra-limbajului aferent acesteia).
5. Noțiunea de "a treia cultură", așa cum a fost ea lansată de J. Useem și R. Useem (35) și preluată de Casmir în 1978 nu se confundă cu noțiunea folosită de Lepenies, care definește sociologia ca o "a treia cultură", între literatură și știință (36).
6. "Comunicatorul universal" (Gardner, 37), "omul universal" (Walsh, 38), "omul multicultural" (Adler, 39).
7. A se vedea, în acest sens, și interesantele volume de studii psihosociologice coordonate de Ana Tucicov-Bogdan, Vocația familiei în dezvoltarea comunicării interetnice în România (40) și Familia interetnică în societatea civilă din România (41).
8. A se vedea, de pildă, Putnam și Pakanovsky (42), sau Forst, Moore, Craig, Lundberg,. Martin (43) – *apud* 8.
9. În opinia noastră, rămâne, încă, de stabilit dacă teoria lui McLuhan poate fi încadrată fără mustrări de conștiință la rubrica "determinism tehnologic". Un recurs convingător care atacă această încadrare este ultimul volum semnat de McLuhan dar publicat postmortem, din inițiativa unor colaboratori

și, mai ales, a fiului său. Este vorba, desigur, de Mass-media sau mediul invizibil (44), care ne arată “fața nevăzută” (până acum) a gândirii lui McLuhan, cuprinzând interviuri, studii de mai mică întindere și chiar note răzlețe, unde găsim un alt autor decât cel al Galaxiei Guttenberg. Pentru o re-evaluare *de plano* a operei lui McLuhan în literatura de specialitate existentă în limba română, trebuie văzut studiul dedicat acestuia de Paul Dobrescu (45).

TRIMITERI BIBLIOGRAFICE

1. Thomas Nagel – Ultimul cuvânt, Editura ALL, București, 1998.
2. Gheorghe-Sorin Părăoanu – Tranziții ontologice, Editura ALL, București, 1998.
3. Raymond Boudon – “Introducere”, în Tratat de sociologie (co-ord. R. Boudon), Humanitas, București, 1997.
4. Ilie Pârvu (ed.) – Istoria științei și reconstrucția ei conceptuală. Antologie, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.
5. Ilie Pârvu (coord.) – Concepții asupra dezvoltării științei. Direcții de reconstrucție și modele sistemice ale evoluției științei, Editura Politică, București, 1978.
6. Ilie Pârvu, Teoria științifică, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.
7. Andrei Cornea, Turnirul Khazar. Împotriva relativismului contemporan, Nemira, București, 1997
8. Raymond Boudon – “Cunoașterea”, în *Tratat de sociologie*, Humanitas, București, 1997.
9. Andrei Marga – Filosofia integrării europene, ed. a II-a, Biblioteca Apostrof, Cluj, 1997.
10. Fred L. Casmir, Nobleza C. Asuncion-Lande – “Intercultural Communication Revisited: Conceptualization, Paradigm Building, and Methodological Approaches”, in “Communication Yearbook”, 12/1990, Univeristy of Kansas, pp. 278-309.
11. Riva Kastoryano - Quelle identité pour l’Europe? Le multiculturalisme a l’épreuve, Presse de Sciences PO, Paris, 1998.

12. H. Innis – Empire and communications, University of Toronto Press, Toronto, 1972.
13. H. M. McLuhan – Understanding media: The extension of man, New American Library, New York, 1964.
14. H. M. McLuhan – Culture is our business, New American Library, New York, 1970.
15. J. K. Benson – "Organizations: A dialectical view", in Administrative Science Quarterly, 22/1977, pp. 1-21.
16. S. Clegg, D. Dunkerley – Organization, class, and control, Routledge & Kegan Paul, Boston, 1980.
17. A. Giddens – Central problems in social theory, University of California Press, Berkley, 1979.
18. L. Hawes – "Social collectivies as communication: A perspective on organizational behavior", in Quarterly Journal of Speech, 60/1974, pp. 497-501.
19. W. J. Ong – The presence of the word: Some prolegomena for cultural and religious history, Yale University Press, New Haven, 1967.
20. W. J. Ong – Interfaces of the word, Cornell University Press, Ithaca, 1977.
21. J. Meyrowitz – No sense of place, Oxford Univesity Press, New York, 1985.
22. E. Goffman – Relations in public, Basic Books, New York, 1971.
23. E. Goffman – Frame analysis: An essay on the organization of experience, Harvard University Press, Cambridge, 1974.
24. Dumitru Borțun – „Rolul mass-media în formarea celei de a treia culturi. Două contra-exemple", în vol. *Cultura și presa în spațiul european*, coord. Mihaela Cîrnu și Cătălin Negoiță, Editura Ars Docendi, București, 2009, pp. 79-86.
25. Dumitru Borțun – „La troisième culture et la possibilité d'une communication interculturelle authentique; pour une possible théorie de la tolérance interculturelle", în Revista *Interstudia. Paradigmes identitaires contemporains*, nr. 7/2010, Editura Alma Mater, Bacău, pp. 15-19.

26. W. Glaser – The migration and return of professionals, Columbia University, Bureau of Applied Social Science, New York, 1974.
27. W. Gudykunst, Y. Y. Kim (eds.) – Communicating with strangers, Addison-Wesley, Reading, 1984.
28. D. K. Richardson – Peace child, G-L-Regal, Glendale, 1974
29. J. Clifford, G. E. Marcus – Writing culture: The poetics and politics of ethnography, University of California Press, Berkeley, 1986
30. J. Magee – "Communication in international organization with special reference to the United Nations and its agencies", in Fred L. Casmir (ed.), Intercultural and international communication, University Press of America, Washington , 1978.
31. Dumitru Borțun – „Cultura n+1 și unificarea culturală a Europei", în Adela Rogojoniaru (coord.), *Comunicare, Relații Publice și Globalizare*, Editura Tritonic, București, 2007, pp. 48-55.
32. Dumitru Borțun – *Relațiile publice și noua societate*, Editura Tritonic, București, 2012, pp. 107-119.
33. Pricopie, Remus – *Relațiile publice: evoluție și perspective*, Editura Tritonic, București, 2005, pp. 17-58
34. Dumitru Borțun – „Referentiel perceptif et referentiel ideologique. Le langage comme indicateur du changement de referentiel ideologique; des cas dans la Roumanie post communiste", în vol. *Individual and specific signs. Paradigms of identity in managing social representations*, Alma Mater, Bacău, 2008, p. 37-47.
35. J. Useem, R. Ussem – "The interface of a binational third culture. A study of the American community in India", in Journal of Social Issues", 23(1) / 1967, pp. 130-143.
36. W. Lepenies – Les trois cultures. Entre science et literature l'avinement de la sociologie, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'Homme, 1990.
37. G. Gardner – "Cross cultural communication", in The Journal of Social Psychology, 58/1962, pp. 241-256.
38. J. Walsh – International education in the community of man, University of Hawaii Press, Honolulu, 1973.

39. P. Adler – “Beyond cultural identity: Rflections on cultural an multi-cultural man”, in Topics in Culture Learning, 2/1974, pp. 23-40.
40. Ana Tucicov-Bogdan (coord.) – Vocația familiei în dezvoltarea comunicării interetnice în România (studii și cercetări), Fundația “Armonia”, București, 1996.
41. Ana Tucicov-Bogdan (coord.) – Familia interetnică în societatea civilă din România (studii psiho-sociologice), Fundația “Armonia”, București, 1998.
42. L. L. Putnam, M. E. Pacanowsky (eds.) – Communication and Organizations: Interpretive approach, Sage, Beverly Hills, 1983.
43. P. J. Forst, L. F. Moore, M. R. Louis, C. C. Lundberg, J. Martin (eds) – Organizational culture, Sage, Beverly Hills, 1985.
44. Marshall McLuhan – Mass-media sau mediul invizibil, Editura Nemira, București, 1997.
45. Paul Dobrescu – „Școala de la Toronto. Contribuția lui Marshall McLuhan”, în *Revista Română de Comunicare și Relații Publice*, nr. 9/2007, pp. 9-26.

BIBLIOGRAFIE GENERALĂ

A

Adler, P. – “Beyond cultural identity: Reflections on cultural an multi-cultural man”, in Topics in Culture Learning, 2/1974, pp. 23-40.

Antohi, Sorin – "Limbă, discurs, societate: proba limbii de lemn", în Francoise Thom, Limba de lemn, Humanitas, București, 1993.

Austin, J.L. – *Cum să faci lucruri cu vorbe*, Editura Paralela 45, Pitești, 2002.

Azria, Régine – *Iudaismul*, Editura C.N.I. „Coresi” S.A., București, 2000

B

Bal, Mieke – *Naratologia. Introducere în teoria narațiunii*, ediția a II-a, Editura Institutul European, Iași, 2008

Balandier, Georges – Antropologie politică, Amarcord, Timișoara, 1998

Bardin, Laurence – L’analyse de contenu, Paris, PUF, 1991.

Bădescu, Ilie – Sincronism european și cultură critică românească, Editura Științifică și Enciclopedică, 1984.

Bădescu, Ilie – Timp și cultură, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.

Becker, O. – Fundamentele matematicii, Editura Științifică, București, 1968

Benson, J. K. – “Organizations: A dialectical view”, in Administrative Science Quarterly, 22/1977, pp. 1-21.

Berger, Peter L. – *Construirea socială a realității*, Editura Univers, București, 1999.

Bernea, Ernest – *Spațiu, timp și cauzalitate la poporul român*, Editura Humanitas, București, 1997.

Bernea, Ernest – *Civilizația română sătească*, Editura Vremea, București, 2006.

Bidu-Vrânceanu, Angela et. all. – *Dicționar de științe ale limbii*, Editura Nemira, București, 2005.

Bisho, A. R. & colab. "Solutions in Condensed Matter of Paradigm", în Rev. "Psysica D", Nonlinear phenomena, vol. 1D, nr. 1, apud Fl. Felecan (27).

Blaga, Lucian – Experimentul și spiritul matematic, București, Editura Științifică, 1969.

Bloom, Allan – *Criza spiritului american*, Editura Humanitas, București, 2006.

Boboc, Alexandru – "Raționalitatea științifică și dezbaterile contemporane", în FORUM, nr. 2/1988.

Bogusłowski, Andrzej – "O definție a semnului și problema transparenței semnului", în vol. Semnificație și comunicare în lumea contemporană (ed. Solomon Marcus), Editura Politică, București, 1985, pp. 21-29.

Bohm, David – Plenitudinea lumii și ordinea ei, Humanitas, 1995.

Born, Max – Fizica în concepția generației mele, Editura Științifică, București, 1969.

Borțun, Dumitru – "Omogenizarea socială și 'înflorirea personalității'", în "Revista de filosofie", nr. 5/1980.

Borțun, Dumitru – "Există o predispoziție spirituală la totalitarism?", în "Societate și cultură", nr. 2/1991.

Borțun, Dumitru – "Obstacole în comunicare și căi de depășire a acestora", în volumul Vocația familiei în dezvoltarea comunicării interetnice în România, coordonat de Ana Tucicov-Bogdan, Fundația "Armonia", București, 1996.

Borțun, Dumitru – *Semiotică. Teorii ale limbajului*, curs editat de Facultatea de Comunicare și Relații Publice – SNSPA, București, 2001.

Borțun, Dumitru – "Relațiile Publice - o inginerie a legitimării în spațiul public", în volumul *PR Trend. Teorie și practică în Relațiile Publice și publicitate*, Editura Accent, Cluj-Napoca, 2005.

Borțun, Dumitru – „Resetarea culturală a societății românești, în vederea integrării ei în spațiul de civilizație al Uniunii Europene", în *Revista Română de Jurnalism și Comunicare*, Anul II, nr, 1/2007, Serie nouă.

Borțun, Dumitru – „Referentiel perceptif et referentiel ideologique. Le langage comme indicateur du changement de referentiel ideologique; des cas dans la Roumanie post communiste", în vol. *Individual and specific signs. Paradigms of identity in managing social representations*, Alma Mater, Bacău, 2008, p. 37-47.

Borțun, Dumitru – „Cultura n+1 și unificarea culturală a Europei", în Adela Rogojoniaru (coord.), *Comunicare, Relații Publice și Globalizare*, Editura Tritonic, București, 2007, pp. 48-55.

Borțun, Dumitru – „Rolul mass-media în formarea celei de a treia culturi. Două contra-exemple", în vol. *Cultura și presa în spațiul european*, coord. Mihaela Cîrnu și Cătălin Negoiță, Editura Ars Docendi, București, 2009, pp. 79-86.

Borțun, Dumitru – „La troisième culture et la possibilité d'une communication interculturelle authentique; pour une possible théorie de la tolérance interculturelle", în Revista *Interstudia*. *Paradigmes identitaires contemporains*, nr. 7/2010, Editura Alma Mater, Bacău, pp. 15-19.

Borțun, Dumitru – „Communicational Responsibility. Two Case Studies", *Cogito. Multidisciplinariry Research Journal*, Vol. V, no. 2/ June, 2013, pp. 23-27.

Borțun, Dumitru – „Intercultural Education and Transcultural Education", *Euromentor Journal*, Volume IV, No. 2/June 2013, pp. 15-22.

Borțun, Dumitru – *Relațiile publice și noua societate*, Editura Tritonic, București, 2012, pp. 107-119.

Botez, Angela – Privire filosofică asupra raționalității științei, Editura Academiei, București, 1983.

Botez, Angela – "Categorii ale dialecticii la Engels", în vol. Din istoria dialecticii marxiste, Editura Academiei, București, 1987, pp. 153-174.

Botez, Angela – "Le nouveau paradigme spirituel du XX-em siecle", în "Revue roumaine", nr. 6-8/1992.

Botez, Angela – "Nașterea paradigmei culturale holist-complementariste în secolul al XX-lea. Poziții ale filosofilor români", în "Revista de filosofie", nr. 1/1994, pp. 61-72.

Botez, Angela – Concepte integrative: antice, moderne, postmoderne, Editura Semne, București, 1998.

Botezatu, Petre – Semiotică și negație. Orientare critică în logica modernă, Editura Junimea, Iași, 1973.

Boudon, Raymond – *L'art de persuader – des idees fausses, fragiles ou douteuses*, Fayard, Paris, 1990.

Boundon, Raymond – *L'ideologie ou l'origine des idees recues*, Fayard-Le Seuil, Paris, 1992.

Boudon, Raymond – "Introducere", în *Tratat de sociologie* (coord. R. Boudon), Humanitas, București, 1997.

Boudon, Raymond – "Cunoașterea", în *Tratat de sociologie* (coord. R. Boudon), Humanitas, București, 1997, pp. 555-600.

Boudon, Raymond; Bouvier, Alban; Chazel, Francois – *Cognition et Sciences sociales*, Presses Universitaires de France, Paris, 1997.

Bourdieu, Pierre - Ce que parler veut dire, Fayard, Paris, 1982

Bourguignon, Claire – La communication professionnelle internationale, L'Harmattan, 1998.

Boutaud, Jean-Jaques – *Comunicare, semiotică și semne publicitare. Teorii, metode și aplicații*, Editura Tritonic, București, 2005, pp. 45-94, 111-132

Bruckner, Pascal – *Melancolia democrației. Cum să trăiești fără dușmani?*, Editura Antet, București, 1996

Burgos, Jean – *Imaginar și creație*, Editura Univers, București, 2003, pp. 45-61, 75-86

C

Capra, Fritjof – Taofizica. O paralelă între fizica modernă și mistica orientală, Editura Tehnică, București, 1995.

Carnap, Rudolf – Semnificație și necesitate. Un studiu de semantică și logică modală, cu un studiu introductiv de Gh. Enescu, trad. Gh.

Enescu și Sorin Vieru, Editura Dacia, Cluj, 1972.

Cassirer, Ernst – Eseu despre om. O introducere în filosofia culturii umane, Editura Humanitas, București, 1994.

Cassirer, Ernst – *Filolofia formelor simbolice*, 3 vol., Editura Paralela 45, Pitești, 2008 (vol. 1 – Limbajul; vol. 2 – Gândirea mitică).

Casmir, Fred L.; Asuncion-Lande, Nobleza C. – "Intercultural Communication Revisited: Conceptualization, Paradigm Building, and Methodological Approaches", in "Communication Yearbook", 12/1990, Univeristy of Kansas, pp. 278-309.

Casmir, Fred L - "The Role of Theory and Theory Building" , în Fred L. Casmir (ed.), Building Communication Theories: A Socio/Cultural Approach, Lawrence Erlbaum Associates, Publishers, Hillsdale, New Jersey, 1994, pp.7-41.

Castaneda, Carlos – Călătorie la Ixtlan, RAO International Publishing Company S.A., București, 1995.

Cazan, Gheorghe Al. – "Raționamentul ecstatic, formă specifică a raționalismului", în vol. Lucian Blaga – cunoaștere și creație, coord. Dumitru Ghișe și Angela Botez, Editura Cartea Românească, București, pp. 43-45.

Cătineanu, Tudor – "Lucian Blaga și D. D. Roșca – personalități complementare ale filosofiei românești", în vol. Lucian Blaga – cunoaștere și creație, coord. Dumitru Ghișe și Angela Botez, Editura Cartea Românească, București, pp. 158-180.

Chazel, Francois – "L'institutionnalisation de la sociologie de la connaissance aux Etats-Unis: l'apport de Gerard de Gre", în "Revue francaise de Sociologie", XXVIII, nr. 4/1987, pp. 633-677.

Chelcea, Septimiu (coord.) – *Comunicarea nonverbală în spațiul public*, Editura Tritonic, București, 2004, pp. 147-166

Cherkaoul, Mohamed – „Le fondamentalisme islamique. Esquisse d'une interprétation", *Commantaire*, Été 2006, Volume 29 / Numéro 114, pp. 349-362.

Chombart de Lawe, P. H. – *Images de la culture*, Petite Bibliotheque Payot, Paris, 1970.

Chomsky, Noam – *Cunoașterea limbii*, Editura Științifică, București, 1996.

Clastres, Pierre - Societatea contra statului, Antet, București, 1996

Clegg, S.; Dunkerley, D. – Organization, class, and control, Routledge & Kegan Paul, Boston, 1980.

Clifford, J.; Marcus, G. E. – Writing culture: The poetics and politics of ethnography, University of California Press, Berkeley, 1986

Collett, Peter – *Cartea gesturilor. Cum putem citi gândurile oamenilor din acțiunile lor*, Editura Trei, București, 2005, pp. 11-312, 238-256, 291-299

Constantinescu, Paul – *Intoducere în filosofia sistemelor*, Academia "Ștefan Gheorghiu", București, 1982.

Constantinescu, Paul – *Modelarea unitară a genezei și dezvoltării sistemelor*, Editura Tehnică, București, 1983.

Cornea, Andrei – *Turnirul Khazar*. *Împotriva relativismului contemporan*, Editura Nemira, București, 1997.

Culianu, Ioan Petru – "Sistem și istorie", în *Litere, Arte, Idei*, București, nr.19 (52), 18 mai 1992.

Curelaru, Mihai – *Reprezentări sociale*, Editura Polirom, Iași, 2006, pp. 42-50.

D

Dancy, Jonathan, Sosa, Ernest – *Dicționar de Filosofia cunoașterii*, vol. I și II, Editura TREI, București, 1999.

Daniels, Tom D.; Spiker, Barry K. – *Perspectives on Organizational Communication*, Third Edition, Brown & Benchmark, Madison / Wisconsin, 1994.

Dâncu, Vasile Sebastian - Comunicarea simbolică. Arhitectura discursului publicitar, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 1999

Deconchy, Jean-Pierre – Psychologie sociale. Croyances et ideologies, Meridiens Klincksieck, Paris, l989

Deely, John – Bazele semioticii, trad. Mariana Neț, Editura ALL, București, 1997.

Dima, Teodor – "Posibile semnificații ale Eonului dogmatic", în vol. Lucian Blaga – cunoaștere și creație, coord. Dumitru Ghișe și Angela Botez, Editura Cartea Românească, București, pp. 67-86.

Dittmann, Lorenz – *Stil, simbol, structură. Despre categorii de istoria artei*, Editura Meridiane, București, 1988, pp. 121-199

Dobrescu, Paul – „Școala de la Toronto. Contribuția lui Marshall McLuhan”, în *Revista Română de Comunicare și Relații Publice*, nr. 9/2007, pp. 9-26.

Dobrescu, Paul – „Acțiunea comunicativă: o încercare de refundamentare a acțiunii sociale”, în *Revista Română de Comunicare și Relații Publice*, nr. 10/2007, pp. 41-56.

Dorfles, Gillo – Estetica mitului (De la Vico la Wittgenstein), Editura Univers, București, 1975

Drăgan, Ioan; Beciu, Camelia; Dragomirescu, Ioana; Marinescu, Valentina; Perpelea, Nicolae; Ștefănescu, Simona – Construcția simbolică a câmpului electoral, Institutul European, Iași, 1998

Drăgan, Ion – *Comunicarea - paradigme și teorii*, 2 vol., Editura RAO, București, 2007.

Drăgănescu, Mihai – Ortofizica, încercare asupra lumii și omului din perspectiva științei contemporane, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985.

Ducrot, Oswald; Todorov, Tzvetan – Dictionnaire encyclopedique des sciences du langage, Editions du Seuil, Paris, 1972.

Ducrot, Oswald; Schaeffer, Jean-Marie – Noul dicționar enciclopedic al științelor limbajului, trad. Anca Măgureanu, Viorel Vișan, Marina Păunescu, Editura Babel, București, 1996.

E

Eco, Umberto – Pe urmele limbii perfecte în cultura europeană, Editura Pontica, Constanța, 1996.

Eco, Umberto – Tratat de semiotică generală, Editura Stiințifică și Enciclopedică, București, 1982.

Eco, Umberto – *Opera deschisă*, Ediția a II-a, Editura Paralela 45, Pitești, 2002.

Eco, Umberto – *O teorie a semioticii*, Ediția a II-a, Editura TREI, București, 2008.

Eliade, Mircea – Le mithe de l’eternel retour. Archetypes et repetition, Gallimard, Paris, 1969.

Eliade, Mircea – Cosmologie și alchimie babiloniană, ed. a II-a, Editura Moldova, Iași, 1991.

Engels, Friedrich – Dialectica naturii, ed. a III-a, Editura Politică, București, 1966.

Engels, Friedrich – Anti-Duhring, ed. a IV-a, Editura Politică, București, 1966.

Engels, Friedrich – "Transformarea socialismului din utopie în știință", în K. Marx, Fr. Engels, Opere alese în două volume, vol.II, Editura Politică, București, 1967.

Engels, Friedrich – "Ludwig Feuerbach și sfârșitul filosofiei clasice germane", în Karl Marx, Friedrch Engels, Opere alese în două volume, vol. II, Editura Politică, București, 1967.

F

Felecan, Florin – "Trecerea de la concepția structurală la concepția 'organizațională' – mutație definitorie în chimia actuală", în vol. Concepții asupra dezvoltării științei (coord. Ilie Pârvu), Editura Politică, București, 1978.

Felecan, Florin – "Categoria de organizare", în vol. Probleme de logică, vol. VIII, Editura Academiei, București, 1981.

Felecan, Florin – "Chemistry Today – Transition from Structuraliste to Organizationale Conception", în vol. Dialectics, System, Science (coord. Dumitru Ghișe and Angela Botez), Editura Academiei, București, 1981.

Felecan, Florin – "Dialectica raportului discret-continuu în știința contemporană", în FORUM, nr. 7-8/1982.

Felecan, Florin – "Fizică și filosofie. Spre un nou orizont categorial, neclasic", în vol. Filosofia fizicii, Editura Politică, 1984, pp. 269-287.

Felecan, Florin – "Natura organizațională a realității", în FORUM, nr. 9/1987.

Felecan, Florin – "Fundamental Reality", în Noexis, vol. 14, Editura Academiei, București, 1988.

Felecan, Florin – "Dialectica naturii din perspectivă contemporană" în FORUM, nr.1/1989.

Fiske, John – Introduction to Communication Studies, Routledge, 2nd edition, 1990.

Flonta, Mircea – "Semnificația filosofică a inegalităților lui Bell", în vol. Filosofia fizicii, Editura Politică, 1984, pp. 291-310.

Flonta, Mircea - Perspectivă filosofică și rațiune științifică, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1985.

Flonta, Mircea – "Revoluția modernă în fizică și ideea relativității cunoașterii la V. I. Lenin", în vol. Din istoria dialecticii marxiste, Editura Academiei, București, 1987, pp. 292-311.

Florian, Radu - Antonio Gramsci – un marxist contemporan, Editura Politică, București, 1982.

Foucault, Michel – Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings, Panteon Books, New York, 1984.

Foucault, Michel – "Truth and Power", în vol. 20-th Century Political Theory, ed. S. E. Bronner, New York, 1997.

Foucault, Michel – Ordinea discursului.Un discurs despre discurs, EUROSONG & BOOK, București, 1998.

Foucault, Michel – *Cuvintele și lucrurile*, cu un studiu introductiv de Mircea Martin, RAO International Publishing Company, București, 2008.

Forst, P. J.; Moore, L. F.; Louis, M. R.; Lundberg,C. C.; Martin, J. (eds) – Organizational culture, Sage, Beverly Hills, 1985.

Francastel, Pierre - Realitatea figurativă, Editura Meridiane, București, 1972.

Fromm, Erich – "Societate alienată și societate sănătoasă", în *Texte alese*, Editura Politică, București, 1993, pp. 45-206.

G

Gardner, G. – "Cross cultural communication", in The Journal of Social Psychology, 58/1962, pp. 241-256.

Gavriluță, Nicu – *Culianu, jocurile minții și lumile multidimensionale*, Editura Polirom, Iași, 2000.

Georgiu, Grigore – *Națiune. Cultură. Identitate*, Editura Diogene, București, 1997.

Georgiu, Grigore – „Comunicare și cultură: două emisfere ale

universului uman", în *Revista Română de Comunicare și Relații Publice*, nr. 13/2008, pp. 31-44

Georgiu, Grigore – Filosofia culturii, curs editat de Facultatea de Comunicare și Relații Publice "David Ogilvy" – SNSPA, București, 2000.

Gerbner, G. – "Toward a General Model of Communication", în "Audio Vizual Communication Review", 1956, IV.3, pp. 171-199.

Giddens, Anthony – Central problems in social theory, University of California Press, Berkley, 1979.

Giddens, Anthony – *Consecințele modernității*, Editura Univers, București, 2000.

Glaser, W. – The migration and return of professionals, Columbia University, Bureau of Applied Social Science, New York, 1974.

Goffman, E. – Relations in public, Basic Books, New York, 1971.

Goffman, E. – Frame analysis: An essay on the organization of experience, Harvard University Press, Cambridge, 1974.

Goffman, Erving - Façon de parler, Les Éditions de Minuit, Paris, 1987

Gonseth, Ferdinand – Le réferentiel, univers obligé de médiatisation, L'âge d'homme, Laussanne, 1975.

Gorcea, Petru – "Despre demnitatea limbajului", în "Alternative '90", nr. 17-18/1990, pp. 41-42.

Gramsci, Antonio - Opere alese, Editura Politică, București, 1969.

Greimas, Algirdas J. – Despre sens, Editura Univers, București, 1975.

Greimas, A. J.; Courtés, J. – *Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris, 1993.

Greimas, Algirdas J.; Fontanille, Jacques – Semiotica pasiunilor. De la stările lucrurilor la stările sufletului, ediție îngrijită de Sorin Paliga, Editura SCRIPTA, București, 1997.

Grünberg, Ludwig – Axiologia și condiția umană, Editura Politică, București, 1972.

Gudykunst, W.; Kim, Y. Y. (eds.) – Communicating with strangers, Addison-Wesley, Reading, 1984.

Gulian, C.I. – Lumea culturii primitive, Editura Albatros, București, 1983

H

Habermas, Jürgen – *Cunoaștere și comunicare*, Editura Politică, București, 1983.

Habermas, Jürgen – *Conștiință morală și acțiune comunicativă*, Editura All, București, 2000.

Habermas, Jürgen – *Discursul filosofic al modernității*, Editura All, București, 2000.

Habermas, Jürgen – *Etica discursului și problema adevărului*, Editura Art, București, 2008.

Hampden-Turner, Charles; Trompenaars, Fons – *Building Cross-Cultural Competence. How to create Wealth from Conflicting Values*, John Wiley & Sons, Ltd., Chichester, New York, Weinheim, Brisbarne, Singapore, Toronto, 2002.

Hawes, L. – "Social collectivies as communication: A perspective on organizational behavior", in Quarterly Journal of Speech, 60/1974, pp. 497-501.

Heisenberg, W. – Pași peste granițe, Editura Politică, București, 1977.

Huntigton, Samuel P. - Viața politică americană, Humanitas, București, 1994

Huntigton, Samuel P. – Ciocnirea civilizațiilor și refacerea ordinii mondiale, Editura Antet, București, 1997.

Huntigton, Samuel P. – *Cine suntem? Provocările la adresa identității naționale americane*, Editura Antet, București, 2004.

Hocke, Gustav René - Lumea ca labirint, Editura Meridiane, București, 1973

Hofstede, Geert – Managementul structurilor multiculturale. Software-ul gândirii, Editura Economică, București, 1996.

I

Iliescu, Adrian-Paul – Filosofia limbajului și limbajul filosofiei, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.

Innis, H.– Empire and communications, University of Toronto Press, Toronto, 1972.

J

Jacob, Francois – Logica viului, Editura Enciclopedică Română, București, 1972.

Jakobson, R. - Essais de linguistique generale, Paris, Editions de Minuit, 1963

K

Kastoryano, Riva - Quelle identité pour l'Europe? Le multiculturalisme (l'épreuve, Presse de Sciences PO, Paris, 1998.

Kelly, Rita Mae; Bayes, Jane H.; Hawkeswoerth, Mary E.; Young, Brigitte (edit.) – *Gen, globalizare și democratizare*, Editura Polirom, Iași, 2004, pp. 13-33.

Kőrner, Stephan – Introducere în filosofia matematicii, Editura Științifică, București, 1965.

Koyré, Alexandre – Etudes d'histoire de la pensée philosophique, Gallimard, Paris, 1973.

Kuhn, Thomas – Structura revoluțiilor științifice, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1976.

Kuhn, Thomas – "Noi reflecții despre paradigme", în Tensiunea esențială, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1982, pp. 334-359.

L

Langer, Susanne K. – Philosophy in a New Key – A Study in the Symbolism of Reason Rit and Art, Cambridge, Massechusetts, Harvard University Press, 1942.

Larson, Charles U. – *Persuasiunea. Receptare și responsabilitate*, Editura Polirom, Iași, 2003, pp. 116-132

Le Goff, Jaques – Imaginarul medieval, Editura Meridiane, București, 1991.

Lepenies, W. – Les trois cultures. Entre science et literature l'avinement de la sociologie, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'Homme, 1990.

Liberia, Alain de – Cearta universaliilor. De la Platon la sfârșitul Evului Mediu, Editura Amarcord, Timișoara, 1998.

Linton, Ralph – Fundamentul cultural al personalității, Editura Științifică, București, 1968.

Gilles Lipovetsky, *Amurgul datoriei. Etica nedureroasă a noilor timpuri democratice*, Editura Babel, București, 1996.

Lobiuc, Ioan – Lingvistică generală, Institutul European, Iași, 1997.

Lohisse, Jean – Comunicarea. De la transmiterea mecanică la interacțiune, Editura Polirom, Iași, 2004, pp. 41-62; 63-80; 169-184

Lukács, Georg – Ontologia existenței sociale, Editura Politică, București, 1982.

Lupasco, Stephane – Logica dinamică a contradictoriului, Editura Politică, București, 1982.

Lyotard, Jean-François – *Condiția postmodernă*, Editura BABEL, București, 1993

M

Macoviciuc, Vasile – *Filosofie*, curs editat de Facultatea de Comunicare și Relații Publice – SNSPA, București, 2000.

Magee, J. – "Communication in international organization with special reference to the United Nations and its agencies", in Fred L. Casmir (ed.), Intercultural and international communication, University Press of America, Washington , 1978.

Manolescu, Anca – *Europa și întâlnirea religiilor. Despre pluralismul religios contemporan*, Editura Polirom, Iași, 2005.

Malița, Mircea – „După Gödel", în *Revista de filosofie*, Tomul LV, nr. 1-2/2008, pp. 7-14.

Marcus, Solomon – *Întâlnirea extremelor*, Editura Paralela 45, Pitești, 2005.

Marcus, Solomon – *Paradigme universale*, Editura Paralela 45, Pitești, 2005.

Marcus, Solomon – *Paradigme universale II. Pornind de la un zâmbet*, Editura Paralela 45, Pitești, 2006.

Marcus, Solomon – „Kurt Gödel și prima problemă a lui Hilbert", în *Revista de filosofie*, Tomul LV, nr. 1-2/2008, pp. 15-25.

Marga, Andrei – "Filosofia științei la Lucian Blaga", în vol. Lucian Blaga – cunoaștere și creație, coord. Dumitru Ghișe și Angela Botez,

Editura Cartea Românească, București, pp. 292-305.

Marga, Andrei – *Filosofia integrării europene*, ed. a II-a, Biblioteca Apostrof, Cluj, l997.

Marga, Andrei – *Die Kulturelle Wende. Philosophische Konsequenzen der Transformation / Cotitura culturală. Consecințe filosofice ale tranziției* (ediție bilingvă), Cluj University Press, Cluj-Napoca, 2004.

Marga, Andrei – *Religia în era globalizării*, Ediția a III-a, Editura Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 2004.

Marga, Andrei – *Filosofia lui Habermas*, Editura Polirom, Iași, 2006.

Marga, Andrei – *Relativism and Its Consequences / Relativismul și consecințele sale*, (ediție bilingvă), Presa Universitară Clujeană / Cluj University Press, Cluj-Napoca, 2007.

Markova, Ivana – *Dialogistica și reprezentările sociale*, Editura Polirom, Iași, 2004, pp. 198-244.

Maruyana, M. – "Paradigmology and Its Application to Cross-disciplinary, Cross-professional and Cross-cultural Communication", în "Cybernetica", XVII, 2/1974, pp. 136-280.

Marx, Karl; Engels, Friedrich – Ideologia germană, E.S.L.P., București, 1956.

Marx, Karl; Engels, Friedrich – Opere, vol. 3, ed. a-II-a, București, Editura Politică, l962.

Marx, Karl - “Teze despre Feuerbach”, în Karl Marx, Friedrich Engels – Opere alese în două volume, vol. II, Editura Politică, București, 1967, pp. 373-375.

Marx, Karl; Engels, Friedrich – Manifestul Partidului Comunist, ed. a IX-a, Editura Politică, București, 1969.

Meroi-Gourhan, André – *Gestul și cuvântul*, Editura Meridiane, București, 1976, pp. 258-299

Meyrowitz, J. – No sense of place, Oxford Univesity Press, New York, 1985.

McLuhan, Marshall – Understanding media: The extension of man, New American Library, New York, 1964.

McLuhan, Marshall – Culture is our business, New American Library, New York, 1970.

McLuhan, Marshall – Mass-media sau mediul invizibil, cu un cuvânt înainte de Eric McLuhan și Frank Zingrone, Editura NEMIRA, București, 1997.

Miclău, Paul - *Semiotica lingvistică*, Editura Facla, Timișoara, 1977, pp. 15-21, 112-126, 127-162

Mihăilescu, Vintilă – *Antropologie. Cinci introduceri*, Editura Polirom, Iași, 2007, pp. 25-46

Miłosz, Czesław – *Gândirea captivă*, Editura Humanitas, București, 2008.

Miroiu, Mihaela – *Convenio. Despre natură, femei și morală*, Editura Alternative, București, 1996.

Miroiu, Mihaela – *Drumul către autonomie*, Editura Polirom, Iași, 2004.

Moisil, Gr. C. – Știință și umanism, Editura Junimea, Iași, 1979.

Morin, Edgar – Le paradigme perdu: la nature humaine, Editions du Seuil, Paris, 1973.

Morin, Edgar – *Paradigma pierdută. Natura*, Editura Universității „Al. Ioan Cuza", Iași, 1999.

Morris, Charles – *Fundamentele teoriei semnelor*, Editura Fundației pentru Studii Europene, Cluj-Napoca, 2003.

Morpurgo-Tagliabue, Guido – *Estetica contemporană*, 2 vol., Editura Meridiane, București, 1976 - vol.I, pp. 81-82 [Kant], 119-120 [Croce și formaliștii. Arta-limbaj], 331-339 [Susanne Langer], vol. II, pp. 60-62 [Boas. Relativismul estetic],170-184 [Psihologia formei. Gesttalthoerie], 391-416 [Concluzii]

Mureșan, Valentin – Evoluție și progres în știință, Editura Alternative, București, 1996.

N

Nagel, Thomas – *Ultimul cuvânt*, Editura ALL, București, 1998.

Nemoianu, Virgil – *O teorie a secundarului. Literatură, progres și reacțiune*, Editura Univers, București, 1997.

Newcomb, T. – "An Approach to the Study of Communication", în *Psichological Review*, 60/1953, pp. 393-400.

Noica, Constantin – *Scrisori despre logica lui Hermes*, Editura Cartea Românească, București, 1986.

O

Olteanu, Ioniță - *Speranța în om*, Editura Politică, București, 1987.

Olivesi, Stephane – *Comunicarea managerială*. O critică a noilor forme de putere în organizații, Editura Tritonic, București, 2005, pp. 78-110.

Ong, W. J. – *The presence of the word: Some prolegomena for cultural and religious history*, Yale University Press, New Haven, 1967.

Ong, W. J . – *Interfaces of the word*, Cornell University Press, Ithaca, 1977.

Ortega y Gasset, José – *Velasquez-Goya*, Editura Meridiane, București, 1972.

Oprea, Ioan – "Existența, esența şi manifestările limbii", în *Elemente de fiozofia limbii*, Institutul European, Iaşi, 2007, pp. 29-206.

O'Sullivan, Tim; Hartley, John; Saunders, Danny; Montgomery, Martin; Fiske, John – *Concepte fundamentale din științele comunicării și studiile culturale*, Editura Polirom, Iași, 2001.

Osgood, C. E. – „The Representational Model and Relevant Research Methods", în *Trends in Content Analysis*, Urbana, University of Illinois Press, 1959.

Oz, Amos – *How to cure a fanatic*, Princeton University Press, Princeton, 2006.

P

Pasti, Vladimir; Miroiu, Mihaela; Codiță, Cornel – România – starea de fapt, vol. I – "Societatea", Editura NEMIRA, București, 1997.

Patapievici, H.-R. – *Omul recent. O critică a modernității din perspectiva întrebării «Ce se pierde atunci când ceva se câștigă?»*, Humanitas, București, 2001

Pawlowski, Tadeusz - "Cultura ca sistem de semne", în vol. Semnificație și comunicare în lumea contemporană, (ed. Solomon Marcus), Editura Politică, București, 1985, pp. 157-163.

Părăoanu, Gheorghe-Sorin – Tranziții ontologice, Editura ALL, București, 1998.

Păun, G. – Din spectacolul matematicii, Editura Albatros, București, 1983.

Pârvu, Ilie (editor) – Epistemologie. Orientări contemporane, Editura Politică, București, 1974.

Pârvu, Ilie (coord.) – Concepții asupra dezvoltării științei. Direcții de reconstrucție și modele sistemice ale evoluției științei, Editura Politică, București, 1978.

Pârvu, Ilie – Teoria științifică. Modalități de reconstrucție și modele sistematice ale structurii și dinamicii teoriilor științifice, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.

Pârvu, Ilie (ed.) – Istoria științei și reconstrucția ei conceptuală. Antologie, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1981.

Pârvu, Ilie – "Dialectică și structuralism în 'Capitalul' lui Marx", în vol. Din istoria dialecticii marxiste, Editura Academiei, București, 1987, pp. 103-126.

Pârvu, Ilie – Arhitectura existenței, vol.I, Editura Humanitas, București, 1990.

Peirce, Charles S. – Collected Papers, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1931.

Peirce, Charles S. – Semnificație și acțiune, cu o prefață de Andrei Marga, selecția textelor și traducere Delia Marga, Editura Humanitas, București, 1990.

Piaget, Jean – "Problema mecanismelor comune în științele despre om", în *Sociologia contemporană. Al VI-lea Congres mondial de sociologie – Evian*, Editura Politică, București, 1967.

Piaget, Jean – *Biologie și cunoaștere*, Editura Dacia, Cluj, 1971.

Pop, Doru - Introducere în teoria relațiilor publice, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2000

Popenici, Ștefan – *Pedagogia alternativă. Imaginarul educațional*, Editura Polirom, Iași, 2001, pp. 15-52, 53-114.

Popescu, Ion-Ioviț – "Etheronics – A Posible Reapraisal of the Ether Concept", "Studii și cercetări în fizică", nr. 5/1982.

Popper, Karl R. – *Societatea deshisă și dușmanii ei*, vol. I – "Vraja lui Platon", Humanitas, 1993.

Karl R. Popper – *Cunoașterea și problema raportului corp-minte*, Editura Trei, București, 1997.

Pricopie, Remus – *Relațiile publice: evoluție și perspective*, Editura

Tritonic, București, 2005

Prigogine, Ilya; Stengers, Isabelle – Temps et Eternite, Editions Fayard, Paris, 1988.

Putnam, L. L.; Pacanowsky, M. E. (eds.) – Communication and Organizations: Interpretive approach, Sage, Beverly Hills, 1983.

R

Richardson, D. K. – Peace child, G-L-Regal, Glendale, 1974.

Revel, Jean-Francois – *Cunoașterea inutilă*, Editura Humanitas, București, 1993.

Revel, Jean-Francois; Ricard, Matthieu – *Călugărul și filosoful*, Editura Irecson, București, 2005.

Rorty, Richard – *Contingență, ironie și solidaritate*, EDITURA ALL, București, 1998.

Rovența-Frumușani, Daniela – Semiotica discursului științific, Editura Științifică, București, 1995.

Rovența-Frumușani, Daniela – Semiotică, societate, cultură, Institutul European, Iași, 1999.

Russell, Bertrand – La méthode scientifique en philosophie, Paris, Payot, 1960.

Ryle, Gilbert – The Concept of Mind, Penguin Booke, 1966.

S

Sapir, Edward – Language, New York, Harcourt; Brave and World, 1921.

Saussure, Ferdinand de – Curs de lingvistică generală (publicat de Charles Bally și Albert Riedlinger), ediție îngrijită de Tullio Mauro, POLIROM, Iași, 1998.

Sălăvăstru, Constantin – Raționalitate și discurs. Perspective logico-semiotice asupra retoricii, Editura Didactică și Pedagogică R.A., București, 1996.

Schmidt, Alfred – Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx, Europ. Verlag, Frankfurt am Main, 1962, apud Florin Felecan, (27, p. 85).

Sebeok, Thomas A. – *Semnele: o introducere în semiotică*, Editura Humanitas, București, 2002.

Segalen, Martin – Rites et rituels contemporains, Nathan, Paris, 2000

Segré, Monique – Mituri, rituri, simboluri în societatea contemporană, Amarcord, Timișoara, 2000

Senghor, Leopold Sedar – De la negritudine la civilizația universalului, Editura Univers, București, 1986.

Servan-Schreiber, Jean-Jacques– *Sfidarea mondială*, Editura Politică, București, 1982.

Sfez, Lucien – Simbolistica politică, Institutul European, Iași, 2000

Soros, George – Pentru o transformare a sistemului sovietic, Editura Humanitas, București, 1991.

Steinfeldt, Irena – *How Was it humanly possible? A Study of Perpetrators and Bystanders during the Holocaust*, Yad Vashem, Jerusalem, 2002.

Steinhardt, N.; Neuman, Em. – *Eseuri despre iudaism*, Editura Humanitas, București, 2006.

Szend-Gyorgyi, A. – "Biologia în perspectivele cunoașterii contemporane", în FORUM, nr. 8/1970.

T

Todorov, Tzvetan - "Semnul", în Oswald Ducrot, Tzvetan Todorov – Dictionnaire enciclopédique des sciences du langage, Éditions du Seuil, Paris, 1972, pp. 131-138.

Tonoiu, Vasile – Dialectică și relativism. Ideea de referențial, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1978.

Tonoiu, Vasile – Ontologii arhaice în actualitate, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.

Tonoiu, Vasile – Omul dialogal. Un concept răspântie, Editura Fundației Culturale Române, București, 1995.

Tonoiu, Vasile – Dialog filosofic și filosofia dialogului, Editura Științifică, București, 1997.

Tonoiu, Vasile – În căutarea unei paradigme a complexității, Editura IRI, București, 1997.

Touraine, Alain – "Formarea subiectului", în *Revista de cercetări sociale*, nr. 4/1996, pp. 3-18.

Touraine, Alain – *Un nouveau paradigme. Pour comprendre le monde d'aujourd'hui*, Fayard, Paris, 2005.

Tugicov-Bogdan, Ana (coord.) – Vocația familiei în dezvoltarea comunicării interetnice în România, Fundația "Armonia", București, 1996.

Tucicov-Bogdan, Ana (coord.) – Familia interetnică în societatea civilă din România (studii psihosociologice), Fundația "Armonia", București, 1998.

U

Ungureanu, Ion – Idealuri sociale și realități naționale. Seriile constitutive ale sociologiei românești (1848-1918), Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1989.

Useem, J.; Ussem, R. – "The interface of a binational third culture. A study of the American community in India", in Journal of Social Issues", 23(1) / 1967, pp. 130-143.

V

Valentin, Alexandru – "Ideea de dialectică a naturii la Marx", în vol. Din istoria dialecticii marxiste, Editura Academiei, București, 1987, pp. 63-88.

Valentin, Alexandru – "Umanism și religie", în Preocupări privind educația materialist-științifică a elevilor și studenților, volum editat de "Revista de Pedagogie", București, 1979.

Vartan, Nicolae Valentin – *Imaginea de sine*, Editura Polirom, Iași, 1999, pp. 5-40, 51-72

Van de Weyer, Robert – *Islamul și Occidentul. O nouă ordine politică și religioasă după 11 septembrie*, Editura ALL, București, 2001.

Vlăduțescu, Gheorghe – "Ideație dogmatică, intelect, rațiune", în vol. Lucian Blaga – cunoaștere și creație, coord. Dumitru Ghișe și Angela Botez, Editura Cartea Românească, București, pp. 56-66.

W

Wald, Henri - Realitate și limbaj, Editura Academiei, București, 1968.

Wald, Henri– Homo significans, Editura Enciclopedică, București, 1970.

Wald, Henri – *Înțelesuri iudaice,* Editura Hasefer, București, 1995.

Walsh, J. – International education in the community of man, University of Hawaii Press, Honolulu, 1973.

Weber, Max – Essais sur la Theorie de la Science, Paris, Plon, 1965.

Whorf, Benjamin Lee – Language, Thought and Reality, John B. Carell, Cambridge, Mass. Mit Press, 1964.

Willis, Roy (coord.) – Mythologies du monde entier, France Loisirs, Paris, 1995

Wittgenstein, Ludwig – *Cercetări filozofice* (cu o „Notă istorică” de Mircea Flonta și un studiu introductiv de Adrian-Paul Iliescu), Editura Humanitas, București, 2003.

Wittgenstein, Ludwig – *Tractatus Logico-Philosophicus*, Editura Humanitas, București, 1991.

Wunenburger, Jean-Jaques – *Utopia sau criza imaginarului*, Editura Dacia, Cluj-Napoca, 2001.

Wunenburger, Jean-Jaques – *Filozofia imaginii*, Editura Polirom, Iași, 2004.

Z

Zeman, J. – "Peirce's Theory of Signs'", în T. Sebcok (ed.), A Pefusion of Signs, Bloomington: Indiana University Press, 1977.

Lucrări fără autor

*** Teorii ale limbajului - teorii ale învățării. Dezbaterea dintre Jean Piaget și Noam Chomsky, Editura Politică, București, 1988

*** The Scientific Conception of the World (Manifestul Cercului Vienez), Riedel, Wiene, 1973.

*** Semnificație și comunicare în lumea contemporană, prezentare, antologare și îngrijire de Solomon Marcus, Editura Politică, București, 1985.

*** Meditații despre Rugăciunea inimii, Editura Anastasia, București, 1997.

*** Individ, libertate, Mituri politice, Editura Institutului de Teorie Socială, București, 1997

*** "Revista Română de Comunicare și Relații Publice", nr.1/1999

*** "Revista Română de Comunicare și Relații Publice", nr. 2-3/2000

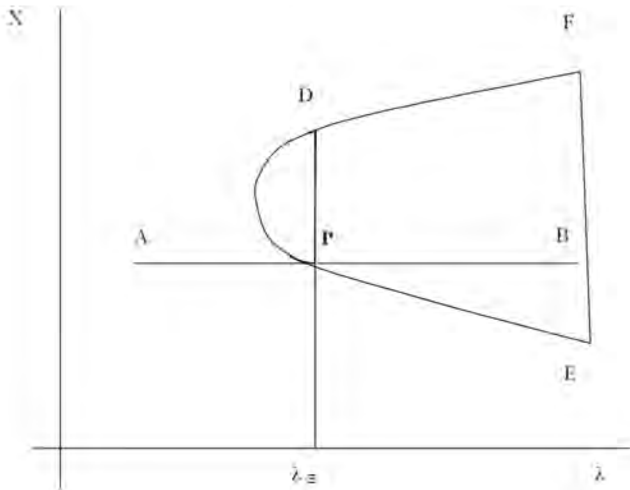
*** "Hermeneutica văzută ca istorie a subiectului. Conversație între Philippe Hauser și Pascal Michon", în *Dilema,* nr. 425, 20-26 aprilie 2001.

*** *Pentru un creștinism al noii Europe*, Editura Humanitas, București, 2007.

ANEXE

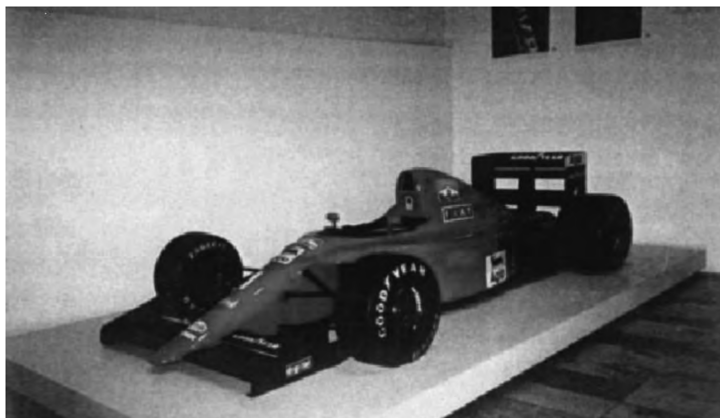
Anexa 1

Diagrama unei bifurcații asimetrice, cu cele două orizonturi ale dezvoltării: unul liniar (AP) și altul neliniar (PDF sau PE), unde P = pragul Prigogine



În punctul de bifurcație P, traiectoria liniară AP se ramifică (devenind de fapt “traiectorie *fuzzy*”); legea negării negației nu poate prezice decât, cel mult, propagarea liniară a dezvoltării pe direcția (instabilă) PB.

Anexa 2



Monopost Ferrari în Muzeul de Artă Modernă din New York
(fotografie realizată de autorul cărții în 1998).



Claes Oldenburg, Uriaşii pantaloni albaştri – 1962
apud Dan Grigorescu, Pop Art, Editura Meridiane, București, 1975

Anexa 3



Reproducere din Ion Frunzetti, Velasquez, Editions Meridiane, Bucarest, 1984

Anexa 4

OBSTACOLE ÎN COMUNICAREA INTERCULTURALĂ. STUDIU DE CAZ PE COMUNICAREA ROMÂNO-MAGHIARĂ

În timpul regimului comunist, cei mai mulți intelectuali din România își imaginau că lipsa unei comunicări politice reale se explică doar prin cauze politice. Ca în orice sistem totalitar, clasa politică nu era interesată de comunicarea cu societatea civilă, pe care încerca, de fapt, să și-o subordoneze prin mijloace violente și, dacă s-ar fi putut, s-o anihileze. Comunicarea bidirecțională, firească în orice democrație, fusese înlocuită cu comunicarea "de sus în jos" (de la guvernanți către guvernați), adică cu propaganda politică. Cu timpul, discrepanța dintre temele acesteia și realitățile sociale a devenit atât de evidentă, încât nici propaganda nu a mai servit drept substitut al unei comunicări reale. În România, pe parcursul întregului deceniu 9, clasa politică a avut un comportament de "surdo-mut" în relațiile ei cu societatra civilă. Toate aceste lucruri au fost reale, dar ele nu erau singurele cauze ale impasului comunicațional, cum credeau majoritatea intelectualilor. Să numim această iluzie politizarea barierelor comunicaționale. Ea a fost împărtășită nu numai de intelectualii din România, ci de majoritatea intelectualilor din țările est-europene. Dar nu de către toți!

Alții, mai subtili, au pus impasul comunicațional pe seama "limbii de lemn", strâns legată de violența simbolică și de celelalte mecanisme de "legitimare" ale regimurilor totalitare (cum foarte convingător ne-a arătat Orwell). Propunem să numim această iluzie chiar așa: iluzia orwelliană. Înlocuind explicația "politologică" prin una "lingvistică", ea reprezintă un pas înainte, dar încă nu ajunge la "încărcătura culturală", adică la nivelul cel mai adănc al explicației pe care ni-l putem imagina în prezent..

După căderea comunismului, cele două iluzii s-au spulberat peste noapte. Deși se eliberase de teroarea politică și de “limba de lemn”, societatea românească nu reușea să găsească o comunicare politică autentică. În primii doi ani (l990-l992), climatul politic și comunicațional din România se putea caracteriza prin următoarele cuvinte: “vorbesc toți și nu ascultă nimeni”. Avem aici una dintre principalele cauze ale întârzierii cu care au demarat reformele în această țară - întârzieri ce se resimt și astăzi. Să numim această cauză criza comunicațională a societății românești. Cum se explică, la rândul ei, această criză? Să fie vorba de o cauză politică? Exclus! O analiză sumară ne-ar arăta că, dimpotrivă, întregul sistem politic ce s-a născut după l989 este grevat de acest “păcat originar”: absența unei comunicări politice eficiente.

Să fie o cauză de ordin ideologic-doctrinar? Negativ! Socializarea politică impusă prin toate mijloacele de regimul comunist, mai ales în ultimii 15 ani ai lui Ceaușescu, a făcut imposibilă formarea unor paradigme politico-ideologice care să explice, prin diferențele dintre ele, impasul comunicațional de după căderea regimului. Sub aparența însușirii ideologiei comuniste, disimulată decenii la rând, românii nu și-au însușit, de fapt, nici o ideologie politică dintre cele dezvoltate în lume după al doilea război mondial. Singura atitudine politică, în afara celei de acomodare pasivă și indiferentă, a fost atitudinea anticeaușistă (pe care unii analiști de astăzi o “citesc”, în urma unei hermeneutici complicate, ca “atitudine anticomunistă”). Dar atitudinea de delimitare și chiar de respingere radicală a regimului ceaușist se manifesta la nivelul psihologiei sociale, nu la un nivel doctrinar cât de cât elaborat. Din această cauză nu s-au putut elabora proiecte de reformă socială înainte de căderea regimului (ca în Cehoslovacia, Polonia sau Ungaria); nu s-a format nici măcar un limbaj politic comun, care să fie utilizat de marea masă a opozanților sau măcar de unele grupuri ale acestora. După 1989,

aproape fiecare persoană care a intrat în sfera publică a venit cu propriul său limbaj politic – ceea ce a dus la apariția unei butade cu mare succes de public: “În România există 23 de milioane de partide!”.

Adevărata cauză a ineficienței comunicării politice din România post-comunistă se află la un nivel mult mai adânc. Atât de adânc, încât românilor nici nu le trece prin cap să o caute acolo. Popor “istoric” (în sensul dat de Kapuscinski), cu o puternică conștiință a unității etnice, culturale și lingvistice, întărită de o istorie “eroică” predată timp de 80 de ani în școlile românești și exaltată de naționalismul ceaușist, majoritatea zdrobitoare a românilor nici nu pot concepe că în comunicarea dintre ei ar putea exista bariere culturale. Ar fi și greu să-i convingi, atâta timp cât studiile comparative pe cultura diferitelor provincii istorice sau zone etno-folclorice sunt puține, datează de dinainte de al doilea război mondial și sunt prea puțin cunoscute.

Această “situație de cunoaștere” ne-a determinat să începem tratarea barierelor culturale în comunicarea politică cu un studiu de caz pe comunicarea dintre români și maghiari. Diferențele etnice, culturale, lingvistice și religioase dintre cele două comunități sunt atât de bine percepute de societatea românească, încât acest caz are avantajul că poate părea mai credibil și este mai puțin sensibil decăt altele1.

Prin analiza pe care o propunem încercăm să demonstrăm că o mare parte a neînțelegerilor dintre oamenii politici români și reprezentanții UDMR se originează în clivajele culturale, în diferențele de limbaj și, uneori, chiar în diferențele de vocabular (deși nu acestea sunt esențiale).

Între cele două limbi naturale (româna și maghiara) există diferențe semnificative de vocabular, uneia lipsindu-i cu desăvârșire reguli gramaticale și cuvinte ce există în cealaltă - ceea ce echivalea-

ză cu absența unor structuri și categorii mentale2. După cum vom vedea în continuare, diferențele de vocabular nu sunt, totuși, esențiale. Mai grave sunt diferențele de limbaj, care provin din tradiții culturale diferite3. Ele sunt grave în măsura în care nu sunt ușor de depășit în viitorul previzibil.

Din păcate, oamenii politici români sesizează doar diferența dintre vocabulare, nu și pe aceea dintre limbaje. În 1995, sesizând diferența de vocabulare drept principala problemă a comunicării româno-maghiare, dl. Adrian Năstase, președintele de atunci al Camerei Deputaților, afirma: "Eu am propus de mai mult timp să facem un dicționar de formule comune cu UDMR sau, eventual, să purtăm discuțiile într-o limbă străină, engleză sau franceză, pentru că în românește nu ne înțelegem! Dânșii nu sunt mulțumiți cu termenii folosiți în mod obișnuit, aducând concepte și formulări noi. Ei spun autonomie personală la ceea ce noi numim libertate. Să fie oare nevoie de o nouă variantă la acest cuvânt vechi și, aș spune, universal? În concluzie, sunt convins că, dacă vom fi mai riguroși, vom reuși să-i dovedim pe cei care au gânduri ascunse" (1, p.5).

Din textul reprodus mai sus nu reiese foarte clar dacă dl. Năstase reduce limbajul la vocabular sau nu. Inițial, dânsul face apel la o "a treia limbă" sau la un "dicționar de formule comune", ceea ce ne indică faptul că își dorește un vocabular, nu un limbaj comun. Ulterior, când se referă la folosirea de către maghiari a noțiunii de "autonomie personală" în locul celei de "libertate", dl. Năstase lasă impresia că a sesizat diferența între limbaje (fiind vorba de două noțiuni distincte, iar nu de cuvinte diferite). Pentru ca, în final, să revină la problema “cuvintelor” și să se întrebe: "Să fie oare nevoie de o nouă variantă la acest cuvânt vechi și, aș spune, universal?"; prin această întrebare, autorul ei își developează apartenența la o anumită paradigmă (concepția "limbajului-oglindă" sau a "comunicării-proces").

Da, spunem noi, cuvântul "libertate" este universal, dar sensul lui nu este universal. Cuvântul este vechi, dar tocmai de aceea are sensuri și semnificații puternic ancorate în culturi diferite, în "forme de viață" distincte4.

De "o nouă variantă la acest cuvânt" nu știm dacă este nevoie, dar știm că este nevoie de operaționalizarea lui în cele două contexte culturale (român și maghiar) pentru a lua cunoștință de adevăratele obstacole în calea comunicării.

Dacă nu vom face efortul să conștientizăm aceste obstacole, vom continua să ne hrănim cu iluzia comunicării neproblematice, iar problemele apărute le vom pune, ca de obicei în astfel de cazuri, pe seama interlocutorilor (bănuiți fie de incompetență lingvistică sau, mai general, comunicațională, fie de rea-intenție și gânduri ascunse).

De altfel, o serie de poziții exprimate în ultimul timp în legătură cu teza maghiară a autonomiei merg în direcția evidențierii problemelor de traducere din maghiară în Română; se pune mare preț pe traducerea exactă a documentelor oficiale ale UDMR. Vom încerca să dovedim că aceasta este o problemă subsidiară și că rezolvarea ei nu ne va ajuta să avansăm prea mult. Dacă românii și maghiarii vor rămâne prizonierii propriului limbaj, vor rămâne tributari - și unii și alții - opacității, intoleranței și tensiunilor generatoare de conflicte.

Așadar, în care dintre situațiile descrise mai sus ne aflăm atunci când vorbim de comunicarea româno-maghiară? Desigur, nici în prima nici în a doua, ci în ambele situații deodată! Ne găsim atât în fața a două vocabulare diferite, cât și în fața unor limbaje diferite. Ceea ce ne interesează din perspectiva temei anunțate este, însă, diferența dintre limbaje, în special dintre sensurile atribuite unor termeni.

Cele mai interesante diferențe între utilizarea unor termeni de către români și utilizarea acelorași termeni de către maghiari apar în cazul cuvintelor "stat", "națiune", "stat național" și "naționalitate".

Pentru discuția noastră, aceaste diferențe prezintă maxim interes, deoarece poate fi explicată ușor prin diferența între modalitățile în care s-au format cele două națiuni și cele două state - român și ungar, deci prin "încărcătura culturală" a limbajului politic.

În limba maghiară, din cuvântul nemzet („națiune") sunt derivate atât sensul noțiunii „naționalitate" cât și cel al noțiunii „etnie", ambele noțiuni fiind exprimate de același cuvânt: nemzetiseg. Faptul că „naționalitate" derivă din „națiune" nu ar trebui să mire (aceeași situație o întâlnim și în limba română). Dar faptul că în limba maghiară pentru „etnie" nu există un cuvânt aparte, trebuie să ne pună pe gânduri.

De altfel, atunci când se exprimă în limba română, maghiarii folosesc deseori termenul de „națiune" în locul celui de „naționalitate". De pildă, domnul Borbely Imre, deputat al UDMR, declara recent, într-un amplu interviu, că „scopul final al politicii maghiare în România" este dobândirea de către maghiarime a „statutului de națiune-partener", considerând, printre altele, că „starea firească ar fi coexistența a două națiuni în aceeași țară" (2, p.3 - subl.ns.).

Are loc aproape o suprapunere semnatică între „etnie", „naționalitate" și „națiune"; astfel, expresia românească „stat național unitar" se traduce în ungurește prin „stat unitar (= omogen) din punct de vedere etnic". Dintr-o asemenea perspectivă, putem înțelege mai bine idiosincrazia unor maghiari față de sintagma românească prezentă și în Articolul 1 (paragraful 1) al Constituției României[1], pe care ei o percep ca expresie concentrată a unui program de deznaționalizare (iar dacă nu o percep cu toții așa, sunt îndemnați s-o facă, tocmai în virtutea ambiguității semantice pe care o discutăm).

---

[1] "România este stat național, suveran și independent, unitar și indivizibil" (Articolul 1, paragraful 1 din Constituția României, adoptată în ședința Adunării Constituante din 21 noiembrie 1991.

Este evident că pentru vorbitorul de limbă maghiară nu există o distincție relevantă între sintagmele "stat multinațional" și "stat cu minorități naționale" sau "stat cu naționalități". Pentru el, un stat care are naționalități are mai multe "națiuni", altfel spus, este un stat... "multinațional". Din această perspectivă, România nu se poate defini ca stat (uni)național, deoarece are mai multe "națiuni" (sau naționalități).

Astfel, într-un recent interviu acordat postului de radio "Kossuth" (Ungaria), dl. Ferenz Glatz, directorul Institutului European din Budapesta, afirma că, în urma Tratatului de la Trianon, în locul imperiilor habsburgic și otoman s-au format "state multinaționale (sunbl.ns.) în care minoritățile au fost aservite majorității" (3, p.5). Este evidentă identitatea semantică dintre "națiune" și "naționalitate", din moment ce avem în fața ochilor o inferență logică de la "minorități" la "stat multinațional".

Dar aceasta se explică prin determinarea culturală (socio-istorică) a sensului acestor termeni, iar nu prin lipsă de logică și nici prin necunoașterea istoriei, așa cum crede dl. Radu Vasile, care comentează afirmația specialistului ungur: "Desigur că avem de-a face cu o logică și o cunoaștere a realității istorice ce poate fi, în acest caz, doar a unui elev de clasa a IV-a" (*idem*).

Din perspectiva identității semantice dintre "națiune" și "naționalitate", în mintea d-lui Glatz nu poate să apară nici o contradicție logică între noțiunea de stat-națiune și aceea de stat multinațional. Dacă pe teritoriul unui stat există mai multe naționalități, acesta este un stat... "multinațional" (în limba maghiară). Unde este contradicția?5

Rezistența psihică a maghiarilor în fața ideii de "stat național unitar" este amplificată și de faptul că în românește atributul "național" poate fi interpretat și ca adjectiv (ca în cazul trecerii de la "statul român" la "statul românesc"). Spre deosebire de alte limbi

moderne, în care noțiunea se exprimă prin sintagma stat-națiune (state nation, etat nation), în românește s-a impus această formulă ambiguă, care poate însemna atât stat al unei națiuni cât și stat al unei naționalități ("național" derivându-se la fel de legitim din ambii termeni). Ambivalența semantică din românește devine, prin traducere în maghiară, univocitate semnatică (sensul de "naționalitate" fiind preferat): statul unei naționalități (în ungurește, al unei etnii); în noul context semantic, atributul "unitar" se traduce prin "omogen", pierzându-și sensul originar din limba română, unde reprezenta antonimul la "federal".

Celui care vorbește maghiara ca limbă maternă nu-i va trece niciodată prin minte să spună "naționalizarea mijloacelor de producție", căci asta ar însemna însușirea acestora de către o naționalitate sau, forțând puțin, "etnicizarea mijloacelor de producție". El va folosi în sintagma de mai sus cuvântul allamositas ("etatizare").

Tot așa, ungurul nu poate formula sintagme care în românește sună foarte firesc, cum ar fi: "campionat național", "stadion național" sau "televiziune națională"; acestea ar suna cel puțin bizar, dacă nu absurd: "campionat etnic", "stadion etnic" sau "televiziune etnică". Vorbitorii nativi ai limbii maghiare spun: orszagos bajnosag ("campionat la nivel de țară"), nepstadion ("stadion al poporului"), orszagos televizio ("televiziunea țării") sau allami televizio ("televiziune de stat").

De unde vine această diferență? De ce spun ungurii "la nivel de țară" (orszagos), acolo unde Românii spun "național"?

Să ne amintim că, timp de 1000 de ani, statul ungar a fost un stat eterogen din punct de vedere etnic (în ungurește: "eterogen din punct de vedere național"). Pentru unguri, termenul "național" reprezenta un nivel inferior, particularist, în raport cu nivelul "statal", "al țării". Problemele și aspectele "naționale" erau ale românilor, germanilor, slovacilor sau sârbilor, iar nu "ale țării". Până astăzi,

la 75 de ani de când Ungaria a devenit un "stat național unitar" (în sensul de "omogen din punct de vedere etnic"), vorbitorii de maghiară folosesc expresia nemzeti allamok ("state naționale") despre alte state, altele decât Ungaria!

Acești termeni ai limbajului conținut de cultura politică maghiară decupează o realitate istorică net diferită de realitatea reflectată de limbajul propriu culturii politice românești. Dacă statul ungar s-a constituit mai întâi ca stat supranațional, devenind abia după primul război mondial un stat-națiune în sensul modern al acestei idei, statul român unitar s-a desăvârșit ca stat-națiune prin unirea vechilor state feudale (pre-moderne). La români, constituirea și desăvârșirea statului-națiune au fost rezultatele unui proces ascendent, de la particular la general; pentru unguri, statul-națiune este rezultatul unui proces de descompunere, care a mers de la general la particular și care a fost și încă este perceput de mulți maghiari ca un proces de degradare, de "cădere".

În contextul istoric care explică percepția românească asupra statului-națiune, înțelegem mai bine de ce ideea "statului național" este una dintre cele mai scumpe idei al spiritualității românești. Sintagma de "stat național" exprimă, în plan lingvistic, unul dintre cele mai mari succese ale românilor - dacă nu cumva chiar cea mai prețioasă cucerire istorică a lor de până acum6. Iată ce nu înțeleg cei care atacă primul paragraf din Constituția României!

Explicația istorică pe care am propus-o mai sus poate fi testată și pe alte cazuri, similare - de pildă, limbajul folosit în fostele republici sovietice și cel folosit în actualele republici ex-sovietice.

Pentru limbajul oficial al regimului de la Moscova, folosirea termenilor "națiune", "național", "la nivel național" etc. era atât de periculoasă, încât a fost înlocuită - sistematic, timp de șapte decenii - cu termenii "republică", "republican", "la nivel republican".

Conceptul de "națiune" a fost păstrat mult timp în rezervă pentru a fi avansat, odată cu Constituția lui Brejnev, în formula ideologică de... "națiune sovietică" (!).

Procesul de eliberare națională declanșat la începutul deceniului 10, soldat până acum cu destrămarea fostei Uniuni Sovietice, pune elitele conducătoare din noile state în fața unor probleme de terminologie. După ce, decenii la rând, termenul de "națiune" și "național" au avut o conotație peiorativă (fiind asimilat cu "naționalism", "spirit îngust, localist", "particularism" "înapoiere istorică" și chiar "atitudine reacționară"), el trebuie folosit în noul context într-un sens contrar. Prin trecerea din paradigma imperială în cea a statului-națiune, sensul cuvintelor se schimbă; se naște un nou limbaj, construit din elementele aceluiași vocabular.

Iată ce spunea în aprilie 1995 Leonid Kucima, președintele Ucrainei, vorbind în fața parlamentului: "Pentru prima dată în ultima perioadă au crescut tirajele publicațiilor, atât ale celor general-naționale (subl.ns.- D.B.), cât și cele ale celor regionale" (4). Tot în fața Radei Supreme, președintele ucrainian avertiza: "Nu ne vom ridica nicicând la nivelul țărilor-lider dacă recunoașterea economică a Ucrainei nu va deveni o idee unificatoare general-națională" (*idem*). Și așa mai departe… De câte ori vrea să semnaleze existența unor interese naționale sau necesitatea realizării unității naționale, Kucima simte nevoia să adauge, înaintea lui "național", atributul "general". El vorbește despre necesitatea... "unirii general-naționale".

Nimic nu poate fi mai elocvent pentru schimbarea de paradigmă și, implicit, a limbajului aferent. Dacă în epoca sovietică "național" echivala cu "particular", ca și în epoca Imperiului Austro-Ungar, în epoca statului-națiune ucrainienii trebuie să învețe să perceapă "naționalul" ca pe ceva "general", care transgresează interesele localiste, regionale sau de grup, iar președintele lor trebuie să-i ajute să învețe noul limbaj.

Ne vom opri aici cu analiza clivajelor culturale, a diferențelor de limbaj care se datorează unor "forme de viață" diferite, unor experiențe istorice diferite. Analiza de caz pe comunicarea româno-maghiară ar putea continua, aplicându-se pe termeni cum ar fi "autonomie", "drepturi colective" etc. Ea ar evidenția existența unor tradiții culturale și intelectuale foarte diferite - deși, în egală măsură, europene7.

Ceea ce este mai important este de a evalua șansele pe care le avem de a depăși aceste obstacole ale comunicării. Altfel spus, ce posibilități există să ne înțelegem unii pe alții și să nu continuăm acest "dialog al surzilor" atunci când atacăm probleme esențiale ale existenței noastre?

Specialiștii în teoria comunicării sociale propun câteva măsuri terapeutice împotriva acestei maladii a comunicării, devenită evidentă abia în epoca noastră, a "satului mondial". Conștientizarea clivajelor culturale și a diferențelor de limbaj trebuie însoțită de folosirea unui discurs meta-comunicațional (ceea ce am încercat și noi, în această lucrare). Traducerea limbajelor trebuie să fie însoțită de măsuri de protecție împotriva confuziilor și suprapunerilor de sensuri. Un bun exemplu sunt considerate a fi culturile americană și franceză, unde se practică o inventariere periodică a terminologiei și o standardizare a acesteia; ele sunt urmate de vaste programe educaționale în domeniul comunicării. Dar aceste lucruri fac obiectul unei alte discuții.

NOTE

1. De exemplu, comunicarea dintre reprezentanţii culturii rurale (tradiționale) și reprezentații culturii urbane (moderne). În România de azi, 45,7% din locuitorii domiciliază la țară, iar 54,3% - în mediul urban, adică 12,58 milioane. Dintre aceștia, cca 8 milioane (adică 3/4) sunt proveniți din mediul rural în ultimele cinci decenii, fiind "orășeni" la prima sau la a doua generație. Ei păstrează și practică o serie de modele culturale specifice culturii pre-moderne, ceea ce se manifestă în comportamentul empiric observabil, dar și în comportamentul comunicațional, tributar în mare parte modelelor culturale de tip țărănesc, specifice "societăților închise". Cercetarea barierelor culturale în comunicarea dintre români și români ar trece în ochii opiniei publice drept o temă "nepotrivită", dacă avem în vedere că mulți "formatori de opinie" împărtășesc ei înșiși modele culturale arhaice, chiar dacă se consideră "occidentali" sau "europeni". Ar fi ca și când am vorbi de funie în casa spânzuratului!
   Din cele spuse mai sus nu trebuie trasă concluzia că barierele comunicaționale, cel puțin cele din viața politică, nu sunt conștientizate. Dar ele nu sunt explicate prin intermediul "bagajului cultural"; de regulă sunt puse fie pe seama relei credințe a partenerului, fie pe seama incompetenței acestuia. După cum vom vedea în continuare, la fel sunt explicate și barierele din comunicarea politică între români și maghiari, deși în acest caz diferențele culturale sunt mult mai evidente și au un grad foarte înalt de acceptanță socială. Se pare că ne aflăm în fața unei concepții despre natura limbajului și a comunicării specifice culturilor pre-moderne, caracterizate printr-o slabă conștiință a multiculturalității și prin convingerea că limbajul propriu este o "oglindă" a realității "obiective", dată înainte și independent de reflectarea ei în limbaj. O astfel de concepție face parte din simțul comun în România de azi.
2. De exemplu, în limba maghiară nu există diferența de gen a substantivelor și pronumelor.

3. După cum se știe, prima condiție a unei comunicări reale (nu iluzorii) este existența unui limbaj comun, înpărtășit de toți participanții la actul comunicării. Dar “limbaj” nu înseamnă doar “vocabular”; el presupune și anumite norme de organizare a discursului, precum și un anumit sens acordat cuvintelor. În studiul nostru va fi abordată cu prioritate această exigență: toți participanții la comunicare să acorde același sens cuvintelor utilizate.
4. Cu cât un cuvânt este mai vechi, cu atât mai puțin este susceptibil de universalitate semantică. Pentru a da un alt exemplu de "cuvânt vechi", una era "iubirea" în Vede-le indiene, alta era la Platon, alta este iubirea creștină și alta este iubirea tematizată de Școala de la Frankfurt.
5. Contradictia apare în contextul semantic al limbii române, unde "stat-natiune" devine stat national (cu posibile sensuri multiple). În acest context nu se poate gândi despre un stat ca este în acelasi timp national si multinational (s-ar încalca principiul logic al non-contradictiei). Ceea ce "în ungureste" este logic necontradictoriu, "în româneste" devine contradictoriu. Dar si invers! De pilda, "în româneste" nimic nu suna mai firesc (mai “logic”) ca expresia Muzeul Militar National, ceea ce "în ungureste" este o contradictio in adjecto: un muzeu ori este "militar" ori este "national" (adica "etnic"), asa cum este Muzeul Taranului Român.
6. Spre deosebire de popoarele din Europa de Vest, unde statele-națiune au fost opera politică a unei burghezii puternice în plan economic, românii și-au făurit un stat modern nu pentru a rezolva problemele guvernării, ale repartizării justiției sau ale ordinii sociale, nici pentru a tranșa problema legitimității unei clase dominante. Plasați “prost” din punct de vedere geopolitic, în zona de întâlnire a trei mari imperii (Otoman, Rus și Hasburgic), românii și-au făurit statul național unitar pentru a-și salva ființa națională, pentru a-și putea manifesta identitatea. În epoca modernă, formele anterioare de exprimare a identității (etnicitatea sau religia, de pildă) nu mai erau funcționale;

singura formă care la asigura românilor supraviețuirea ca popor devenise, în zorii modernității, statul-națiune.

7. De pildă, percepția drepturilor omului ca drepturi colective sau individuale este determinat de două tradiții intelectuale la fel de prezente în mentalul european, care s-au ciocnit pentru prima dată în mod explicit în celebra "ceartă a universaliilor": realismul și, respectiv, nominalismul. Originate în spiritualitatea Greciei antice, aceste două tradiții au străbătut cultura europeană timp de două milenii, confruntându-se astăzi în planul artei și al filosofiei, al cunoașterii științifice și al epistemologiei, dar și al gândirii politice.

   Unele categorii mentale, cum ar fi noțiunea de "drepturi colective" cu care se operează în cultura politică a maghiarilor, sunt tributare paradigmei platoniciene sau "realiste"; în cealaltă paradigmă (să-i spunem "nominalistă"), aceste categorii nu pot fi gândite, iar noțiunile ce le corespund nu au sens. Când la masa tratativelor se întâlnesc cele două paradigme culturale (în sensul de cultură politică), dialogul degenerează inevitabil într-un "dialog al surzilor".

   Pentru mulți cititori, adepți ai concepției "limbajului-oglindă ", va fi șocantă afirmația următoare, dar credem ca dificultățile din negocierile pentru Tratatul de bază româno-ungar vin și din diferențele dintre două limbaje: unul solidar cu o paradigmă culturală de sorginte aristotelică, altul - solidar cu "realismul" de sorginte platoniciană, filtrat pe filieră catolică, respectiv protestantă. Sesizând problema doar pe jumătate, ministrul de externe al Ungariei, dl. Laszlo Kovacs, afirma într-o declarație de presă ("Nepszava", 12 iulie 1995) că Tratatul de bază cu România stagnează datorită unor "probleme de interpretare". Spunem "doar pe jumătate" fiindcă avem mari rezerve față de o explicație care invocă interpretarea. Când reprezentantul altei culturi se raportează altfel decât noi la un obiect, un proces sau un eveniment, aceasta nu înseamnă întotdeauna că îl interpretează altfel (etnocentriștii ar spune că îl interpretează eronat). Uneori, el se raportează altfel pentru că se raportează

la altceva. În relațiile cu alte grupuri culturale pe care le considerăm ab initio inferioare (de pildă, în raporturile cu rromii), suntem tentați să punem comportamentul "deviant" pe seama unei interpretări defectuoase a realității. A avea altă cultură devine, astfel, a avea o cultură inferioară sau a nu avea cultură (a nu avea cultură suficientă pentru o interpretare "corectă " a realității, pe care să se întemeieze un comportament "adecvat").

TRIMITERI BIBLIOGRAFICE

1. *** - "Cronica Română", București, 12 iunie 1995
2. *** - "Cronica Română", București, 12 mai 1995
3. Radu Vasile - "O perspectivă tribală" (II), în"Cronica Română", 8 iunie 1995.
4. *** - "Adresarea președintelui Ucrainei, Leonid Kucima, către Rada Supremă a Ucrainei, la 4 aprilie 1995", în "Zorile Bucovinei" nr. 21/12 aprilie 1995

NOTĂ – iulie 2001

Acest studiu de caz a fost valorificat publicistic în mai multe etape. O primă formă (asemănătoare celei prezentate aici) a fost publicată de revista "Egyutt" – "Împreună" (nr.8/1995), editată de fundația culturală omonimă, care are ca scop "promovarea prieteniei româno-maghiare". În anul următor, un studiu mai amplu, cu o consistentă introducere "teoretică", a fost publicat în volumul Vocația familiei în dezvoltarea comunicării interetnice în România. Studii și cercetări (coord. Ana Tucicov-Bogdan), editat de Fundația "Armonia" pentru familiile etnic-mixte din România. După încă un an, o variantă prescurtată a analizei de caz a fost preluată de revista budapestană "P R Herald" (nr. 4/1997), editată de Asociația Maghiară de Relații Publice. Pentru autorul studiului, publicarea acestuia în revista comuniatorilor din Ungaria a însemnat mai mult decât acceptarea ideilor și ipotezelor avansate; ea a însemnat acceptarea analizei sale lingvistice de către unii dintre cei mai competenți vorbitori ai limbii maghiare (limbă pe care autorul nu o vorbește).

NOTĂ – octombrie 2009

În cei 14 ani care s-au scurs de la publicarea acestui studiu, prea multe lucruri nu s-au întâmplat în ceea ce privește conștientizarea clivajelor culturale și a diferențelor de limbaj dintre români și unguri. La începutul acestui an, raportul Comisiei Prezidențiale de Analiză a regimului Constituțional (ianuarie 2009) a relansat dezbaterea publică referitoare la revizuirea Constituției României. În acest context, primarul Municipiului Sfântu Gheorghe, Antal Arpad, a afirmat că sintagma de „stat național unitar" ar trebui eliminată și înlocuită cu cea de „stat multinațional": „Dacă dorim să modificăm Constituția, s-o aducem mai aproape de realitate. Ar trebui scoasă sintagma de «stat național unitar»" (*Adevarul*, 16 ianuarie 2009, p. 11).

În ziua de 2 februarie 2009, președintele României, Traian Băsescu, s-a aflat la Budapesta, într-o vizită de stat. La conferința de presă care a urmat convorbirilor cu Solyom Laszlo, președintele Ungariei, Băsescu a fost întrebat de o jurnalistă ce părere are despre autonomia teritorială a secuilor din România, în ce condiții va putea fi realizată aceasta și când crede că se va realiza. Președintele României a răspuns astfel: „Referitor la termen, vi-l pot da, este «niciodată», pentru că România este definită ca stat național unitar și suveran" (*Adevarul*, 3 februarie 2009, p. 9). Președintele Solyom, aflat de față, a declarat: „Ungaria consideră posibilă o asemenea autonomie teritorială și va continua să susțină această aspirație a minorității maghiare din România, bineînțeles în limitele clare ale Constituției române" (*idem*). El a precizat că statul ungar, conform Constituției, *nu este stat național unitar*, *ci format din mai multe minorități* cu drept de reprezentare la toate nivelurile (*idem*). Sublinierea ne aparține. Am vrut să scoatem în evidență faptul că președintele ungur folosește termenul „național" în sensul de „etnic"; pentru el, un stat format din minorități etnice este... „multinațional". Prin formularea explicită „statul ungar (...) nu este stat național unitar, ci *format din mai multe minorități*", Solyom Laszlo a încercat să-i atragă atenția președintelui român tocmai asupra diferenței dintre accepțiunile pe care cei doi șefi de stat le dau termenului „național".

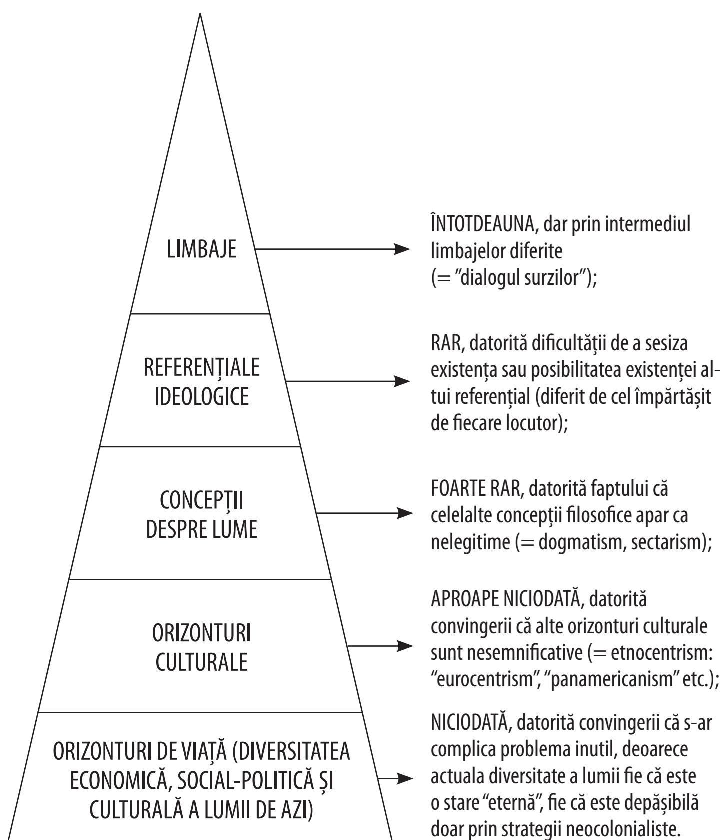
Probabil că soluția cea mai rațională, care ar duce la depășirea acestui „dialog al surzilor", este modificarea Articolului 1 din Constituție

astfel: înlocuirea sintagmei „stat național" cu sintagma „stat-națiune" (dealtfel, o expresie folosită în mai multe limbi moderne: *etat nation* în franceză, *nation state* în engleză etc.). Ar fi și un pas înainte în modernizarea identității noastre naționale, care s-ar re-defini în concordanță cu sensul modern al conceptului de *națiune*, înțeleasă ca o comunitate politică a tuturor cetățenilor unui stat.

Anexa 5

"PIRAMIDA PLURALITĂȚII"

În actualul stadiu de universalizare a istoriei, multiplele diferențe dintre participanții la comunicarea interideologică sunt conștientizate în măsuri diferite, iar comportamentul comunicațional este reglementat sau nu în funcție de gradul de conștientizare a diferențelor. În consecință, comunicarea interideologică se defășoară pe niveluri și în modalități diferite:



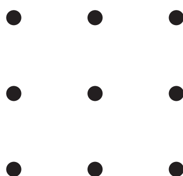
Anexa 6

JOCUL "UNIREA PUNCTEOR"

(*apud*, Ioniță Olteanu, *Speranța în om,*
Editura Politică, București, 1987, p. 259)

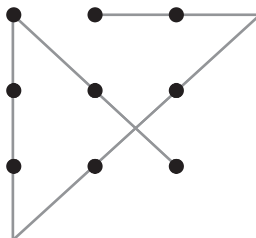
Ni se dă o grupare de nouă puncte dispuse sub formă de pătrat în trei șiruri de câtre trei. Ni se cere să le unim pe toate prin linii drepte trasate în așa fel încât punctele să formeze un "șirag", iar creionul să nu se ridice de pe hârtie, fiecare punct fiind atins numai o dată (*fig. 1*).

Figura 1:



În mod normal, presupunem fără temei că vârful creionului trebuie să rămână în cadrul pătratului, caz în care nu există soluții. Dar *schimbând percepția asupra a ceea ce este posibil* și lăsând liniile să depășească limitele pătratului, gândind *out of the box*, soluția apare cu ușurință (vezi *fig. 2)*.

Figura 2:



Interpretare: la fel se întâmplă și cu "barierele" în comunicarea interculturală și interideologică: atâta timp cât persistă unele idei preconcepute, nu există speranță pentru o soluție (de exemplu, o soluție pentru unificarea culturală a Europei). Schimbarea percepției (de pildă, trecerea de la paradigma lui “ori-ori” la cea a lui “și-și” sau de la “multiculturalism” la “cultura n+1”) ar aduce cu sine un nou câmp al posibilului.

În exemplul de mai sus, ceea ce este *imposibil* într-un referențial perceptiv devine *posibil* în alt referențial; la fel se întâmplă și în cazul paradigmelor culturale sau al referențialelor ideologice.